ردمد ٢٠٨١-١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة العاشرة : العدد الأربعون - شوال ١٤٢٣ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٣ م

■ مخطوط: الكاشف لبصائر الأكياس: للرصاص (- ٦٥٦ هـ) - تاريخ نسخه (١٠٧٩ هـ)



Manuscript : Al-Kashef Libasa'er Al-Akias Lerrassas
(656 H) -Written in 1079 H.

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد. والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضحٍ، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية. وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركـــز جمعـة المـاجـد للثقـــافة والتـــراث

Juma Al Majed Center for Culture and Heritage

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد ،

فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٤٠) من مجلة آفاق الثقافة و التراث.

راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.

مع خالص شكرنا و تقديرنا لحسن تعاونكم معنا

و تفضلوا فائق الاحترام و التقدير

Dear Sir ;
Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (40). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgment after filling in the required infomation.
Thank you for your kind cooperation
We remain

Gift ☐ إهداء

Exchange ☐ تبادل

Subscription ☐ اشتراك

قسيمة اشتراك

Subscription Order Form

عدد السنوات # of Years ☐	أكثر من سنة More Than One Year ☐	سنة One Year ☐

of Copies: .... عدد النسخ : Issues # .... للأعداد :

Subscriptin Date : .... ابتداء من تاريخ :

☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ شيك Check

Signature : .... التوقيع : Date : .... التاريخ :

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

Name : .... : الاسم الكامل

Institution .... : المؤسسة

Address .... : العنوان

P.O. Box : .... : صندوق البريد

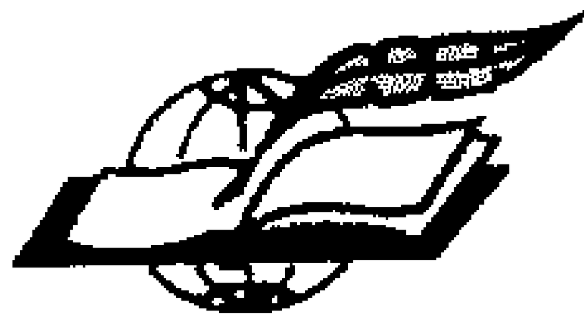
No. of Copies: ☐ : عدد النسخ   Issues No.: ☐ : العدد

Subscription ☐ اشتراك   Exchange ☐ تبادل   Gift ☐ إهداء

Signature : .... : التوقيع   Date : .... : التاريخ

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن قسم الدراسات والمجلة

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+

فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+

دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة العاشرة : العدد الأربعون - شوال ١٤٢٣ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٣ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

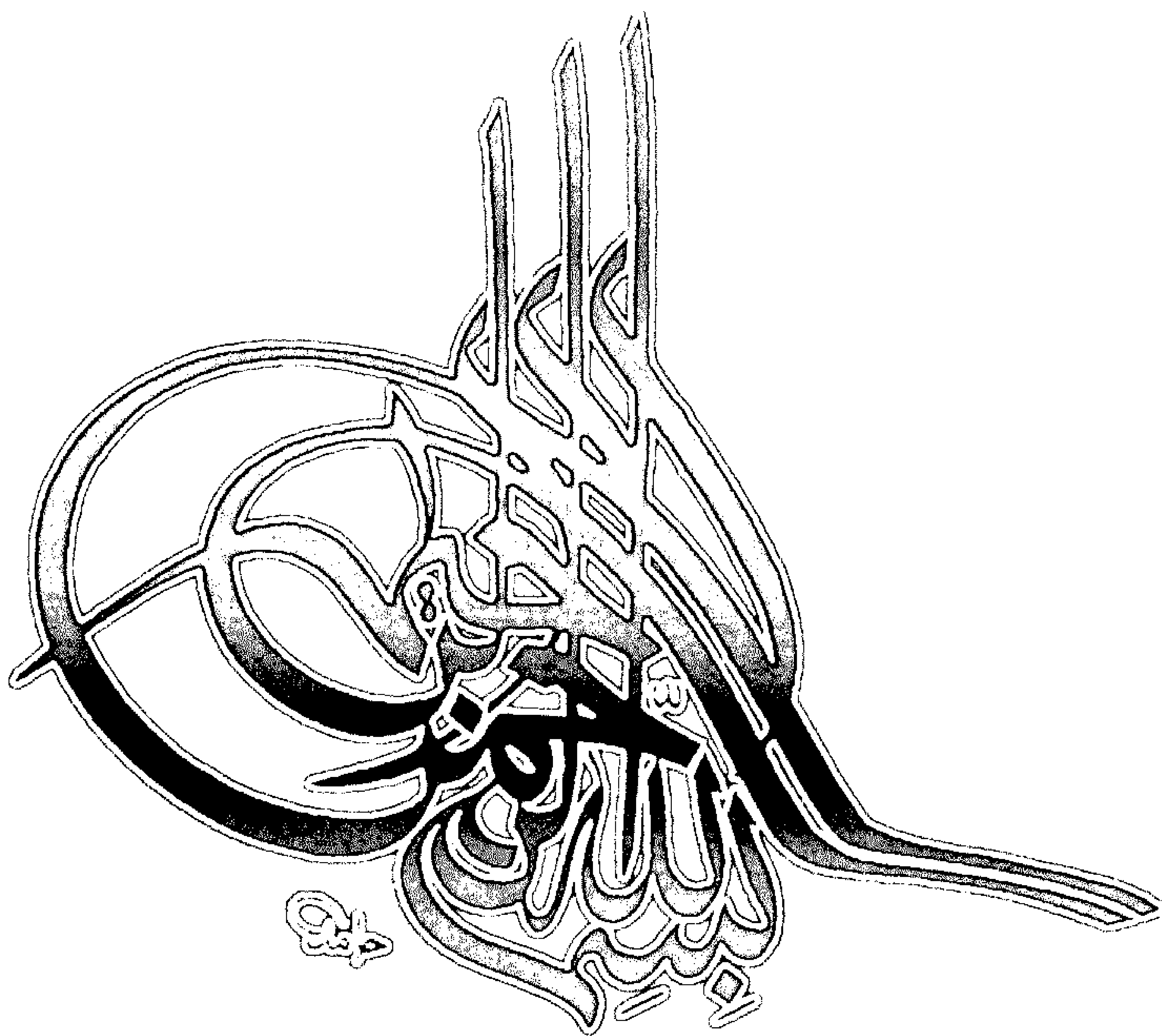
ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهما
الأفراد	٦٠ درهما	٧٥ درهما
الطلاب	٤٠ درهما	٧٥ درهما

الفهـــرس



المسلمون في الهند

شاهد عيان

لقد كان حضورنا احتفالات جامعة مركز الثقافة السنيَّة بمدينة كاليكوت، من مدن ولاية كيرالا بالهند، بمناسبة مرور ربع قرن على تأسيسها، فرصة سانحة لتعرّف أوضاع المسلمين هناك، وبخاصة إذا علمنا أن المسلمين يشكّلون في ولاية كيرالا ٧٥٪ من سكانها .

وإن أول ما يقع عليه نظر الزائر هناك ظاهرة الفقر، التي يشتركون فيها مع كثير من الدول الإسلامية، وشيء آخر يتميزون به عن كثير من المسلمين في البلاد العربية هو تمسكهم بعاداتهم وتراثهم في الملبس والمأكل والمشرب وغيرها.

ومن الملائم في هذا المقام أن نتحدث عما رأيناه ولمسناه في جامعة مركز الثقافة السنية والمنتسبين إليها والسائرين على نهجها من عامة الناس.

إن هذا المركز الذي ساهمت في بنائه أيادي الخير من دول عربية عديدة، وبخاصة من دولة الإمارات العربية المتحدة، التي تحظى بتقدير منقطع النظير بين المسلمين هناك، يضم أكثر من ٢٥ كلية ومدرسة في تخصصات متنوعة، إسلاميّة، وعلميَة، ولغات، ومدارس لتحفيظ القرآن الكريم. وينتسب إليه من أبناء المنطقة أكثر من ٨٠٠٠ طالب وطالبة، كثير منهم من الأيتام ومن المعوزين، الذين لا عائل لهم، فهؤلاء يتولى المركز معيشتهم ودراستهم.

ويشرف على تعليم هؤلاء طائفة من العلماء المتخرجين في الجامعة، وآخرون من مناطق أخرى من الهند.

ومن خلال زياراتنا للمدارس والكليّات المتعددة، والاطلاع على أوضاعها، وظروف الدراسة فيها، والتحدث إلى طلابها، خرجنا بانطباع مفاده أن المرء يلمس أربعة أشياء، وهو يتحدث لأي طالب من طلبة جامعة مركز الثقافة السنية:

١- اعتزازهم بأنهم مسلمون، وفرحتهم التي ليس لها حدود بذلك.

٢- الاجتهاد في طلب العلم، على الرغم من النقص الكبير في الوسائل التعليمية .

٣- الاعتزاز بالانتماء إلى جامعة مركز الثقافة السنية .

٤- القناعة ببساطة العيش .

ومما يلفت انتباهك أمران:

الأول : تعظيمهم لشيخهم وإمامهم أبي بكر أحمد ، والطلبة والمدرسون في ذلك سواء،

يتجلى ذلك بحرصهم على التزام توجيهاته، إلى جانب الاحترام الشديد الذي يتعامل به الطلاب مع مشايخهم.

الثاني: التقدير العظيم والاحترام الكبير، وصفات الإجلال والإكبار، التي يبديها الطلبة والأساتذة للزائر العربي؛ لأنهم ينظرون إلى العرب بأنّ لهم فضلاً عليهم في إيصال الإسلام إليهم، بل يعدون كل عربي من سلالة الرسول ﷺ .

ولا تستغرب عندما ترى جموع الطلاب بعد الصلاة، أو وأنت داخل إلى المسجد أو الكلية، يتدافعون نحوك، كل منهم يريد أن يقبل يدك، وربما يكتفي بعضهم بلمس يدك، أو حتى ثيابك. وفي هذا المقام ينتابك شعور رهيب ، وأنت تحدث نفسك وتسألها قائلاً : ماذا لو علم هؤلاء حقيقة أوضاعناومدى تمسكنا بالإسلام؟ ماذا لو حُملت هذه الجموع إلى البلاد العربية؛ لتعيش فيها شهراً، وتطلع على حال أهلها ، ثم تعود إلى وطنها، فهل تعامل العربي بمثل هذه المعاملة، أشك في ذلك، ولكن المرء عندها لا يملك إلا أن يقول: «اللهم اجعلنا كما يظنون ، أو أحسن من ذلك».

أما إذا أقبل الليل وبدأ يُرخي سدوله على الجامعة، غمرك شعور يعود بك إلى عمق حضارتنا، وأنت ترى جنبات المركز تهتز للتلاوة الجماعية للقرآن الكريم، التي يقوم بها الطلبة من غروب الشمس إلى صلاة العشاء، ثم حلقات العلم والدرس إلى منتصف الليل.

عندها تعلم معنى قوله ﷺ: (الخير فيَّ وفي أمتي إلى يوم القيامة).

أما الحديث عن الاحتفال والفعاليات العلميَّة المصاحبة له، فتلك آية أخرى، حيث يأتي الناس من كل فج عميق بالهند، منهم من يسير ٣ أيام بالقطار، ومنهم من يسير يوماً بالحافلة، ويجلس معظمهم تحت المطر ساعات، كل ذلك من أجل أن يستمع لما يلقيه العلماء، الذين دعاهم المركز من البلاد العربية ، والإسلامية، ومن أطراف الهند.

وقد قُدِّر عدد الحضور في اليوم الأخير الذي كان يوم عطلة بالهند، بنحو ٥٠٠٠٠٠ألف فرد، صورة لا تقاربها إلا صور الحج.

هذا بعض ما رأيناه وما لمسناه، وغيره كثير، ولكن الذي نؤكده أنّ إخواننا في الهند بحاجة إلينا ، ولا أعني هنا الدعم المادي فقط، بل الدعم المعنوي أيضاً، بزيارتهم من قبل علمائنا، وإقامة دورات لهم داخل بلادهم في تعليم اللغة العربية وغيرها من العلوم، وأهم من ذلك أن نحسّسهم أنهم جزء منا، وأن رسالتنا واحدة ، وهدفنا واحد.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب.

مدير التحرير

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

دقّةُ استعمال الألفاظ في القُرآن الكريم

الدكتور كاصد ياسر الزيدي

جامعة بغداد - بغداد - العراق

من دلائل إعجاز الكتاب المبين: القرآن الكريم، تحديد الألفاظ التي وردت فيه تحديداً دقيقاً في استعمالاتها المتعددة. حتى إنّ كل لفظ منها لا يغني غناها، ولا يؤدي تمام معناها. وهذا، وإن خفي على عامة الناس، وعلى كثير من خاصتهم، لم يفت كبار اللغويين والأدباء والمفسرين: قدامى ومُحْدثين. وقد اخترنا لبيان ذلك طائفة من كبارهم فمن قدمائهم:

أ - الجاحظ:

كان أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) من أوائل الملتفتين إلى هذه الظاهرة اللغوية الفريدة السامقة في التنزيل. وقد دعته عنايته المعروفة باللفظ إلى ملاحظة الفروق المعنوية بين طائفة من الألفاظ التي يُظن للوهلة أنها متساوية الدلالة تماماً. أو بعبارة أخرى: يُظن أنها مترادفة، وليس ثمّة فوارق دلالية بينها.

وقد انتهى الجاحظ إلى هذه النتيجة، وهذا الملحظ الدقيق بعد دراسته المفردات القرآنية في سياقاتها المتعددة في القرآن. وقد أدّاه ذلك إلى نقده على عامة الناس وأكثر خاصتهم عدم التفاتهم إلى دقة استعمال القرآن لطائفة مما لم يفطنوا إلى ما فيه من دقة من الألفاظ، أو قل: (المعجم القرآني)، ذلك المعجم الذي يمتاز من غيره بهذه الميزة، ميزة الدقة المتناهية في استعمال المفردة. ولذلك نجده يقول: «وقد يستخف الناس ألفاظاً يستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى، لم

يذكر في القرآن (الجوع) إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون (السّغب)، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر (المطر)؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر (المطر) وبين ذكر (الغيث). ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر (الأبصار) لم يقل: (الأسماع). وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل: (الأرضين). ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً؟ والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر والأولى بالاستعمال»[١].

ثم بين الجاحظ أن بعض القرّاء ذهب إلى أنه لم يجد لفظ (النكاح) في القرآن إلا في موضع التزويج[٢].

وبهذا وضع اللبنة الأولى في التفرقة الدلالية بين الألفاظ، التي يُظن أنها مترادفة في القرآن، وهو ما سعى إليه من بعدُ غير واحد من اللغويين، كالمبرد (ت ٢٨٤هـ)، وأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، في كتابه: (الفروق في اللغة)، وأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٨هـ) في: (فقه اللغة وسرّ العربية)، والراغب الأصفهاني (ت ٤٢٠هـ)، في كتابه (مفردات ألفاظ القرآن). كما عُني به غير واحد من المعاصرين، كالدكتورة عائشة عبدالرحمن في: (الإعجاز البياني للقرآن الكريم) و(مسائل ابن الأزرق)، وصاحب هذا البحث في: (الطبيعة في القرآن الكريم).

ب - المبـرّد

المبرّد يفرّق دلالياً بين (الشِرْعَة) و(المِنْهاج) في قوله عز وجل: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً**﴾[٣]. فلا يجعل اللفظ الثاني مرادفاً للأول، معطوفاً عليه لتغاير اللفظ، بل يقول: «عُطِف منهاج على شِرعة؛ لأن الشِرعة لأول الشيء، والمنهاج لمعظمه ومتَّسعه»[٤] أو بعبارة أخرى: إن بين اللفظتين خصوصاً وعموماً، فالأولى أخص من الثانية، ولهذا ساغ عطفها عليها. وهو أسلوب من أساليب العربية معروف، وله في الكلام شواهد.

جـ - أبو هلال العسكري

وأبو هلال يفرّق بين (الإنكار) و(الجحد)، وكلاهما ورد في القرآن، فيجعل الجحد لما ظهر من الأمور، والإنكار لما خفي منه. واحتج للأول بقوله تعالى: ﴿**بآياتنا يجحدون**﴾[٥]. وقال: «فجعل الجحد مما تدل عليه الآيات، ولا يكون ذلك إلا ظاهراً». واحتج للثاني بقوله تعالى: ﴿**يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها**﴾[٦]، وقال: «فجعل الإنكار للنعمة؛ لأن النعمة قد تكون خافية»[٧]. واستدلاله على المعنيين صحيح، ويعضد ما يتعلق بالجحد الآية الكريمة: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**﴾[٨].

فالجحد دال على ما هو ظاهر، بدليل مقابلته بما خفي في النفس من اليقين بالآيات.

وبالمثل فرق أبو هلال بين (**العقل**) و(**اللُبّ**)[٩]، وهما مما ورد في القرآن[١٠]، وأمثلة أخرى، لسنا معنيين هنا باستقصائها، توخياً للإيجاز.

إنّ ما انتهى إليه الجاحظ - في الواقع - من هذه التفرقة الدقيقة بين ما يُظن أنه مترادف ومتحد الدلالة من الألفاظ يدل - كما يقول الدكتور محمد أحمد أبو الفرج[١١] - على حسّ لغوي بالغ الدقة. فإذا نظرنا إلى الألفاظ القرآنية التي ميّز بعضها من بعض في الاستعمال، ألفينا ملاحظته صحيحة، وألفينا لذلك نظائر لم يذكرها، كالريح والرياح، والحلف والقسم، والرؤيا والحُلُم، والسكوت والصمت، وأمثال ذلك كثير.

علـى أن هـذا الاسـتـعـمـال لـم يـرق لأسـتـاذنـا الدكتور مصطفى ناصف[١٢]؛ إذ عدّ صنيع الجاحظ يرجع إلى مبدأ «التشيّع لفكرة الاستعمال الواحد». ووصف هـذا الموقف بأنـه: «ينـطـوي علـى تعسّف ظاهر»، على أساس أنه يؤدي إلى التشيّع لفكرة الدلالة الواحدة.

والذي نراه ألا تعسّف في منهج الجاحظ هذا، بل هو دال من جهة على ما تحمله اللفظة القرآنية من قيمة دلالية، ينبئ عنها سياق اللفظة، بدليل (المصاحبة)[١٣]، ودال من جهة أخرى على دقة استعمال القرآن للألفاظ؛ إذ ينبغي ألا ننكر أو ننسى أن للقرآن معجمه الخاص، الذي تفرّد به، وهـو مـا رآه مـن بـعـد الـجـاحـظ غـيـرُ واحـد مـن الـقـرآنـيـين، الـذيـن عـرضـوا لـتـفـسـيـر الـمـفـردات الـقـرآنـيـة، ولا سـيـمـا الـراغـب الأصـفـهـانـي فـي (مفرداته) المشهورة.

د - ابن قتيبة

وقد تأثر بالجاحظ بعده تلميذه ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، ففرّق بين ألفاظ قد يُظن أنها ذات دلالة واحدة، علـى نـحـو تـفـريـقـه بيـن (الـكـلام) وبيـن (القول)، فقد تبين له أن القول يقع في المجاز، فيقال مثلاً: (قال الحائطُ فمالَ) و(قالت الناقةُ، وقـال الـبـعـيـرُ)، ولا يـقـال فـي مـثـل هـذا الـمـعـنـى (تَكلّمَ)؛ إذ لا يكون إلا بالنطق ذاته، أي: بالقول الحقيقي لا المجازي.

غير أنه - مع ذلك - لاحظ جواز الإسناد لما هو غـيـر نـاطـق مـن عـنـاصـر الـطـبـيـعـة: الـطـبـيـعـيـة والصناعية، وهو ما يسميه (الموات)، حين يراد بذلك العبرة والاتعاظ، فيُقال: خبَّر، وتكلّم، وذكَرَ. وبعد أن احتج له بالشعر، احتج له بالتنزيل، فبيّن أن منه قوله تعالى: ﴿**أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون**﴾[١٤]، وفسّره بقوله: «أي: أنـزلـنـا عـلـيـهـم بـرهـانـاً يـسـتـدلـون بـه، فـهـو يدلهم»[١٥]. أو بعبارة أخرى: إن الكلام هنا مجاز عن إنزال البرهان والدليل.

ثم بيّن ابن قتيبة أنه لا يقال لمن ألهمه الله: (كلّمه اللهُ)، لما بيّنه في كلامه السالف من الفرق بين الكلام والقول؛ من حيث إن الكلام لا يصح فيه التعبير عن النطق مجازاً، بل ذلك للقول. ونبه على أن من التعسف والتماس المخارج الضعيف حملَ (القول) في مثل قوله عز وجل للسماء والأرض: ﴿**ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين**﴾[١٦]، على «أنه عبارة عن تكوينه لهما»، وأن قوله: ﴿**هل امتلأت وتقول هل من مزيد**﴾[١٧]، في مخاطبة جهنم: (إخبار عن سعتها). وحجته في ذلك أنه ليس هناك ما يمنع من نطق السماء والأرض، أو نـطـق جـهـنـم، فـلـيـس ذلـك مـن عـجـب. وقـد أنـطـق سـبـحـانـه - فـي ذلك الـيـوم - الـجـلـود، والأيـدي، والأرجل، كـمـا سـخـر فـي الـدنـيـا الـجـبـال والـطـيـر، بالتسبيح[١٨].

وهذا رأي له، فيه ما فيه من البعد عن التأويل المجازي. وهناك كثيرون حملوا الكلام في مثل هذه التعابير على المجاز لا الحقيقة، كالشريف المرتضي (ت ٤٣٦هـ)، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ). وهذا قائم على أن من تعابير القرآن ما يحتمل المجاز ويحتمل الحقيقة.

هـ - الراغب الأصفهاني

ويـفـرّق الـراغـب الأصـفـهـانـي بـيـن (اللُّب) و(العقل)، وكلاهما ورد في التنزيل، وذلك بأن يجعل اللّب أخص من العقل، يقول: «اللّب: العقل الخالص من الشوائب، وسمّي بذلك لكونه خالصَ مـا فـي الإنـسـان مـن مـعـانـيـه، كـاللُّبـاب واللّب مـن الشيء، وقيل: هو ما زكا من العقل، فكل لبّ عقل، وليس كل عقل لباً»[١٩].

وقد بنى هذا الفهم على ما تبينه من استعمال القرآن لكل من اللفظين؛ إذ لاحظ أن وصف الباري

عباده بـ ﴿أولي الألباب﴾ مخصوص بمن أوتي صفات معينة، فقال: «ولهذا علق الله تعالى الأحكام التي لا يدركها إلا العقول الزكية بأولي الألباب، نحو قوله: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ .... إلى قوله: ﴿أولوا الألباب﴾[٢٠]، ونحو ذلك من الآيات»[٢١].

وكان الراغب يهمّ بتأليف كتاب مفرد في هذا الموضوع المهم، ويمنّي نفسه بإنجازه خدمة للقرآن الكريم وإعجازه، وأداءً لرسالة العلم، التي يحملها ويُعنى بها. يدلنا على ذلك ما أورده في خاتمة مقدمته لمفرداته، إذ قال: «وأُتْبِعُ هذا الكتاب» إن نسأ الله تعالى في الأجل، بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة. فبذلك يُعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة، دون غيره من أخواته، نحو ذكر (القلب) مرة، و(الفؤاد) مرة، و(الصدر) مرة. ونحو ذكره تعالى في عقب قصة: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾، وفي أخرى: ﴿لقوم يتفكرون﴾، وفي أخرى: ﴿لقوم يعلمون﴾ وفي أخرى: ﴿لقوم يفقهون﴾. وفي أخرى: ﴿لأولي الأبصار﴾، وفي أخرى: ﴿لذي حجر﴾، وفي أخرى: ﴿لأولي النهى﴾، ونحو ذلك مما يعدّه من لا يُحق الحق، ويبطل الباطل، أنه باب واحد، فيقدّر أنه إذا فسّر ﴿الحمد لله﴾ بقوله: (الشكر لله) و﴿لا ريب فيه﴾ بـ(لا شك فيه)، فقد فسّر القرآن ووفاه التبيان»[٢٢].

وهذا يعني أن الراغب - رحمه الله - كان يعدّ العدّة لمشروع كتاب، قد يكون فريداً في موضوعه، متميزاً مما سبقه من كتب الدراسات القرآنية، ذات السمة الدلالية، كرسالة المبرد: (ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد)[٢٣]. وكتب تفسير غريب القرآن التي سبقته وعرضت للمترادفات في الأثناء، ككتاب ابن قتيبة، ومحمد ابن عزيز السجستاني (ت ٣٣٠هـ)، وأغلب الظن أن الأجل لم يمهل الراغب لإتمام الكتاب، أو الشروع به، أو أن مشاغل الدنيا وعوارضها حالت دون تحقيق أمنيته.

على أنه بث كتابه (مفردات ألفاظ القرآن) كثيراً مما وعد بالتفريق بين دلالته. مما يُعدّ أو يُتَوهَّم أنه متّحد الدلالة من الألفاظ، فكان بذلك مستحقاً للثناء.

و - الرمّاني النحوي

وحين يهدينا البحث إلى الوقوف عند كتاب قرآني قيم مخطوط لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي اللغوي المفسّر (ت ٣٨٤هـ)، سماه: (الجامع لعلم القرآن)[٢٤]، يتبين لنا منه عند قراءة جانب منه أن مؤلفه الجليل حرص على إيضاح الفروق الدقيقة أيضاً، بين كثير من الألفاظ القرآنية التي قد تبدو للوهلة مترادفة، وذات دلالة واحدة. فمن ذلك ما أورده في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم وانهما لبإمام مبين﴾[٢٥]؛ إذ فرّق معنوياً بين (الانتقام) و(العقاب) تفرقة دقيقة، بأن قال: «الانتقام نقيض الإنعام، والعقاب نقيض الثواب. فالعقاب مضمَّن بأنه على المعصية، والانتقام مطلق. وهو هنا على المعاصي؛ لأن الإطلاق يصلح فيه التقييد بحرف الإضافة»[٢٦]. يريد: بحرف الجر.

أو بعبارة أخرى: إن العقاب لابد أن يكون على معصية، أما الانتقام فأعمّ وأطلق من هذا التحديد؛ إذ قد يكون على معصية وجرم، وقد يكون ابتداءً من غير معصية، وهو في النص القرآني على المعصية. فالخالق العادل سبحانه لا ينتقم إلا من عاصٍ موغل في عصيانه، سادر في غيّه.

ز - الطوسي

ويفرّق أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) دلالياً بين طائفة من الألفاظ التي قد تبدو مترادفة، فهو ينفي مثلاً ظنة التكرار في قوله تعالى مخاطباً نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم: ﴿**ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك**﴾[٢٧]، بأن يبين أن لفظ ﴿**غليظ**﴾ يباين في دلالته لفظ (فظ)، وهو أن الفظاظة إنما تكون أعم من الغلظة: لأنها تكون باللسان تارة. وبالجنان تارة أخرى. وجاء التعبير: ﴿**غليظ القلب**﴾: ليدل على أنها فظاظة الجنان أيضاً. لا فظاظة اللسان وحده»[٢٨]. تلك التي نفاها سبحانه عن نبيه المصطفى في ذلك السياق، بما عُرف عنه صلوات الله عليه من الرأفة واللين أيضاً باللسان. وبيّن الطوسي بعد ذلك أنه «وجه من وجوه التأكيد؛ إذ يكون لإزالة الغلط في التأويل، ولتمكين المعنى في النفس بالتكرير وما يقوم مقامه»[٢٩].

لدى المعاصرين

وبعد أن استعرضنا آراء طائفة من القدماء يُسْلمنا الحديث عن علماء القرآن القدماء في التفريق بين كثير من الألفاظ القرآنية، التي تبدو مترادفة ترادفاً تاماً، إلى الحديث عن جهود المعاصرين في هذا المضمار. وقد اخترنا لذلك باحثة كبيرة، معروفة ببحوثها الدقيقة فيه، هي الدكتورة عائشة عبدالرحمن المعروفة ببنت الشاطئ - تغمدها الله برحمته - وذلك من خلال كتابها القيم: (الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق)، وموقفها من موضوع الترادف في القرآن؛ إذ هو حريّ بأن ينبّه عليه: لما لابسه من رأي فيه نظر، على الرغم من جودة أكثر ما عرضت له من ألفاظ قرآنية، نبهت على ما بينها من فروق دلالية، تبعد الظن بترادفها التام.

لقد صنعت الدكتورة عائشة معجماً صغيراً في أحد فصول كتابها هذا، قدّمت له بكلمة تاريخية عن الترادف، ذكرت فيها أقوال الفريقين من القدامى: المؤيدين له، والمنكرين. وعرضت أيضاً آراء عدد من اللغويين المحدثين، مثل الدكتور علي عبدالواحد وافي، والدكتور إبراهيم أنيس. ولم تقطع ابتداء برأي في ذلك الخلاف، بل رأت أن «من الحق ألا نأخذ في القضية برأي دون عرضه على الكتاب العربي المبين: لأنه الذي يحسم ذلك الخلاف الذي طال».

وانتهت الدكتورة عائشة إلى أن استقراءها (للألفاظ القرآنية في سياقها) أقنعها بأنه «يستعمل اللفظة بدلالة معينة، لا يمكن أن يؤديها لفظ آخر في المعنى، الذي تحشد له المعاجم وكتب التفسير عدداً قل أو كثر من الألفاظ»[٣٠].

وانبرت بعد ذلك تعرض في معجمها القرآني موازنة بين ألفاظ تبدو للوهلة متفقة المعنى، مثل: (الرؤيا) و(الحلم)، و(آنس) و(أبصر)، و(حلف) و(أقسم)، و(التصدّع) و(التحطم)، و(الخشوع) و(الخشية)، و(الخضوع) و(الخوف)، و(الزوج) و(المرأة). وتعرض كذلك ألفاظاً ترجع إلى مادة واحدة، مع اختلاف بينها في الصيغ، مثل (أشتات) و(شتى)، و(الإنس) و(الإنسان)، و(النعمة) و(النعيم).. وانتهت من دراسة هذه الألفاظ في سياقها القرآني إلى أن بينها فروقاً معنوية دقيقة.

ففي (الرؤيا) و(الحلم) مثلاً، لاحظت أن أرباب المعجمات يفسّرون الحلم بالرؤيا، ثم تساءلت: «هل كان العرب الخلص في عصر المبعث حيث يضعون أحد اللفظين مكان الآخر، حين تحداهم القرآن أن يأتوا بسور من مثله، فيقال

مثلاً: أفتوني في حلمي، إن كنتم للرؤيا تعبرون)؟ ثم أجابت: «كلا لا يقولها عربي يجد حِسّ لغته سليقة وفطرة»[31].

ثم بينت أنها حين استقرت موضوع ورود اللفظين في القرآن وجدت أنهما لا يترادفان؛ إذ «استعمل القرآن الأحلام ثلاث مرات، يشهد سياقها في أنها الأضغاث المشوّشة والهواجس المختلفة». ولاحظت كذلك أن هذه المواقع الثلاثة تأتي فيها اللفظة «بصيغة الجمع دلالة على الخلط والتشويش»، نحو قوله: ﴿**بل قالوا أضغاث أحلام**﴾[32]، على حين وجدت (الرؤيا) قد «جاءت في القرآن سبع مرات، كلها في الرؤيا الصادقة، وهو لا يستعملها إلا بصيغة المفرد؛ دلالة على التميز والوضوح والصفاء».

وقد جاءت الرؤيا من بين المرات السبع، خمس مرات للأنبياء. كرؤيا إبراهيم عليه السلام: ﴿**وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا**﴾[33]، وكرؤيا يوسف عليه السلام، ورؤيا المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام، وغير ذلك[34].

والذي نودّ بيانه هنا أن الذي ذهبت إليه الدكتورة في مثل هذه الألفاظ، التي تنسب إلى لهجات عربية، هو عين الصواب، فليست هذه الألفاظ متحدة المعنى تماماً، بل بينها فروق دلالية في عدة مواضع من القرآن كالحِلْف والقَسَم، والرُّؤيا والحُلْم... وهذا الذي ذهبت إليه صحيح؛ لأنها بنته على استقراء دلالة هذه الألفاظ في سياقاتها القرآنية.

غير أن الذي نختلف معها فيه نفيُها وقوع الترادف في القرآن مطلقاً؛ إذ لا نجد مسوّغاً لهذا القول مع التسليم الذي لا مراء فيه، بأنه لم ينزل بلهجة واحدة من لهجات العرب، بل نزل باللغة العربية (المشتركة)، أو كما تسمى أيضاً: (الموحّدة)، لا بلغة قريش وحدها. وهو الذي تضافرت الأدلة على ثبوته[35].

فهذه اللغة المشتركة تضم لهجات عربية فصيحة، وإن كانت لهجة قريش أساسها ونواتها وعمادها؛ إذ لا خلاف بين علماء التفسير - قديماً وحديثاً - في أن في القرآن عدداً من لهجات عدد من القبائل والبيئات، كلفظة (سامِدُون) بمعنى (لاهون) في لغة اليمن، وهو ما ورد في الآثار المروية عن بعض السلف، كابن عباس رضي الله عنه، وغير واحد من اللغويين كأبي عبيد القاسم ابن سلام (ت ٢٢٤هـ) في كتابه القيم: (غريب الحديث)[36].

وقد تبين لنا من دراسة مفردات القرآن بدقة أن بينها ترادفاً في عدة مواضع، وذلك مثل: (الذهب)، و(الزخرف)، في مثل قوله تعالى: ﴿**أو يكون لك بيت من زخرف**﴾[37]. قال الراغب: (الزخرف يعني: الذَهَب)[38]. ونظيره: (البعُولة) و(الأزواج)[39]، و(الحرث) و(الزرع)[40]، إلى ألفاظ أخرى.

يتبين مما تقدم دقة تحديد القرآن للألفاظ في استعماله لها، حيث إن كثيراً من الألفاظ تتمايز وتتباين في دلالتها، وإن بدت لغير المتخصص باللغة مرادفة، ومتحدة الدلالة. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن هذا الكتاب المجيد، معجز في هذا الجانب من جوانب سموقه وسموّ بيانه. وهو بعدُ دليل لكل من يبتغي الاهتداء إلى سرّ من أسراره، ودليل على أن العربية لم تشهد - ولن تشهد - في تاريخها الطويل، كتاباً في مثل روعته ودقة لفظه في سياقه، مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿**قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون**﴾[41].

ملاحظ الباحث

وقد تبين لصاحب هذا البحث منذ سنين[٤٢] ما في طائفة من الألفاظ القرآنية التي درسها من دقة الاستعمال في سياقاتها المختلفة، حيث أمكنه أن يخرج منها بأحكام وملاحظ دلالية واضحة ومحددة. وليس هذا البحث مجالاً لاستقصائها؛ إذ هي كثيرة، ولذلك يُكتفى بإيراد عدد منها بقصد التمثيل، مما لم يورد في كتابة سابقة له:

١ - فمن ذلك أن القرآن لم يستعمل (الهوى) في المواضع الثلاثين التي وردت فيه، إلا في الدلالة على الرغبات النفسية الضعيفة، والمطامع الذاتية غير المشروعة، أو على حد قول الراغب الأصفهاني[٤٣]: «للإشعار بميل النفس إلى الشهوة»، أو كما حكى عن بعضهم «لأنه يهوي بصاحبه في الدنيا إلى كل داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية». وهذا يتفق مع الأصل اللغوي للمادة، وهو أن (الهَوِي: سُقوطٌ من عُلُوٍّ إلى سُفْلٍ)[٤٤]، وهو ما دل عليه عدد من آي القرآن أيضاً.

ومما يشعر بدلالة (الهوى) على ما تقدم وروده مقترناً في عدة سياقات، بما لا ثبات له ولا صدق من الفكر والسلوك، كالظن الذي عطف عليه (هوى النفس) في قوله عز وجل: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس**﴾[٤٥]، واقترانه بعدم السمو الفكري بعد رؤية آيات الله؛ إذ عطف عليه الخلود إلى الأرض، وهو التدنّي في مطالب الحياة المادية الزائلة، دون السمو إلى الحقائق العلمية السامية[٤٦]، وذلك في قوله: ﴿**ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه**﴾[٤٧]. فرسم له القرآن صورة مزرية معبرة عن تلك الحالة الفكرية الخسيسة، وهي صورة الكلب اللاهث في كل حال، زجرته أو لم تزجره، فقال سبحانه: ﴿**فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا**﴾[٤٨].

فقوله تعالى: ﴿**واتبع هواه**﴾ يعني: «في إيثار الدنيا ولذاتها، على الآخرة ونعيمها»[٤٩].

وقد تعدد وصف الذين يحكّمون أهواءهم في حياتهم، بدلاً من الله ربهم، وبدلاً من عقولهم. وذلك باتباع الهوى، وبأسلوب الإثبات مفرداً في مواضع[٥٠]، كقوله: ﴿**واتبع هواه**﴾، وجمعاً في مواضع[٥١].

كما ورد بصيغة النهي والتحذير، فمنه قوله تعالى: ﴿**ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً**﴾[٥٢]، وقوله: ﴿**ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا**﴾[٥٣].

وقد سلب القرآن صفة العلم - وهو دليل مؤدّ إلى حقائق الأشياء - عن متبعي الأهواء مشعراً بما في ذلك من تجافيهم عن سواء السبيل، فقال سبحانه: ﴿**بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم**﴾[٥٤].

وقد عطف اتباع الهوى على (الكذب) في سياق، مشعراً بما فيه من الضلال عن الصواب، وعن سبيل الحق والصدق، فقال سبحانه: ﴿**وكذبوا واتبعوا أهواءهم**﴾[٥٥]، فهذا كله يتعلق بالاسم: (الهوى)، أما الفعل فقد استعمل القرآن منه الماضي: (هوى)، والمضارع: (يهوي)، للدلالة على التردي المعنوي. فوصف الذي قلت حسناته عن سيئاته بهذا التعبير المجازي الرائع، والتصوير الفني المعبر، وهو ﴿**فأمّه هاوية**﴾[٥٦]. فهذا نظير قول العرب: «هوت أمه، أي: ثكلت. وقيل: معناه مقره النار. والهاوية: النار»[٥٧] وعبرّ بالهوى أيضاً عن السقوط المعنوي في قوله تعالى: ﴿**ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى**﴾[٥٨].

٢ - واقترن (الخوض) مجازاً في تعبير القرآن

بالباطل دائماً، فاستعمل للولوج في هذا العمل قولاً وفعلاً، وفي المشاركة فيهما. ولم يستعمل في غير هذه الدلالة في كل المواضع الإحدى عشرة التي وردت. ويتجلى ذلك في الحديث عن الأمم الكافرة السالفة؛ إذ قال عز وجل: ﴿... **وخضتم كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون**﴾[٥٩].

وقد اقترن الحديث عن (الخوض) في موضع آخر بالتكذيب باليوم الآخر، وإنكار البعث والنشور، وذلك في اعتراف الكافرين في يوم الحساب بأنهم لم يكونوا ممن يُحكّم عقله في تمييز الخطأ من الصواب، بل كانوا منقادين لغيرهم. فهم إمّعات يتابعون الضالين في ضلالهم، والخاسرين في خسارتهم، حتى أتاهم ما لا يسعهم إنكاره والخلاص منه، يدل على ذلك قولهم: ﴿... **كنا نخوض مع الخائضين. وكنا نكذب بيوم الدين. حتى أتانا اليقين. فما تنفعهم شفاعة الشافعين**﴾[٦٠].

ومما يشعر بدلالة الخوض على الباطل في القول، اقترانه - في موضع - بالهزء، معبّراً عنه بلفظ (اللعب)، والاقتران، وهو الذي يسميه الدلاليون الغربيون (Collocationon)، أحد القرائن الدلالية على مفهوم اللفظ في سياقه اللغوي؛ فقد ورد اللفظان الدالان على الخوض وعلى اللعب متعاطفين في سياق واحد، مشعر بما في الخوض من معنى الجهالة، والنأي عن الحكمة والتعقل. وهو ما ينبئ عنه خوض المنافقين وهزؤهم بآيات الله البينات[٦١]. فيرد عليهم القرآن بهذا الأسلوب الأمري، الذي خرج إلى معنى التهديد[٦٢]، فيقول: ﴿ **قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون. ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب**﴾[٦٣].

واقترن ارتباط الخوض بـ(اللعب)، بالوعيد أيضاً في سياق آخر، وهو قوله تعالى: ﴿**فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون**﴾[٦٤]، وبذلك يتبيّن أن (الخوض) بصيغه المختلفة: الفعلية (خاض) و(نخوضُ) و(يَخُوضُوا)، والاسمية: (خَوْض)، لا يرد في التنزيل إلا في مواضع الباطل والسوء: عقيدة، وسلوكاً وقولاً. ذلك كله ملائم لدلالته اللغوية: إذ أصل «الخوض: دخول القدم فيما كان مائعاً: من الماء أو الطين... ثم كثر حتى صار في كلّ دخول فيه أذى وتلويث». وهذا مشعر بدقة تحديد دلالته في القرآن.

٣ - ونظير الخوض في دلالته على الباطل عملاً وقولاً (اللعب)؛ إذ اقترن في استعمالاته القرآنية، بما يدل على التفريط والتضييع، أو كما قال الراغب: «أن يكون فعل اللاعب غير قاصد به مقصداً صحيحاً»[٦٥]. وهذا الغالب في استعماله في القرآن، إلا ما كان لهواً بريئاً، وهو قول إخوة يوسف لأبيهم في يوسف: ﴿**أرسله معنا غداً يرتع ويلعب**﴾[٦٦].

ومما يدل على المعنى العام الذي ذكرناه آنفاً للعب اقترانه غالباً بمعنىً من معاني السلوك الباطل، كالخوض - وقد مر آنفاً، واللهو، وذلك في ستة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو**﴾[٦٧].

كما اقترن اللعب باللهو والهُزْء في موضع، وهو قوله تعالى: ﴿**وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً**﴾[٦٨].

وتشعر مقابلة الحق باللعب في النص القرآني، بما في اللعب من الدلالة على الباطل الذي هو نقيض الحق[٦٩]، بل حل (اللعب) في سياق آخر محل الباطل، وقام مقامه، كقوله تعالى: ﴿**قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين**﴾[٧٠].

فهذا كله يدل على أن (اللعب) قد اتخذ في

استعمال القرآن دلالة عامة واحدة - عدا آية يوسف - هي التفريط والتضييق وعمل الباطل، وذلك دليل آخر على دقة استعمال القرآن له.

٤ - ومما لفتنا من دقة تحديد الألفاظ في استعمال القرآن: (البغتة)، إذ وردت في جميع المواضع دالة على (الفجأة)، مع عنصر دلالي إضافي، هو التخويف بالعذاب. ذلك أن استقراء الآيات التي وردت فيها هذه اللفظة، يهدينا إلى أنها تستعمل في سياقين اثنين لا ثالث لهما:

أحدهما: الوعيد بوقوع القيامة.

والآخر: الوعيد بوقوع عذاب وشيك.

وكلا السياقين تتميز فيه لفظة (بغتة) من مرادفها: (فَجأة) بإيحاء دلالي له أثر في اللفظة المقارنة لها. وهي في السياق الأول: (الساعة)، التي يراد بها في المصطلح القرآني: (يوم القيامة). كما في قوله تعالى: ﴿**ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة**﴾[٧١]، على حين تدل في السياق الثاني، على وعيد وتهديد بوقوع عذاب وشيك محقق في الدنيا. كالذي في قوله عز وجل: ﴿**حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون**﴾[٧٢].

وبذلك صعّدت لفظة ﴿**بغتة**﴾ من الشعور بالعذاب في الدارين: الدنيا والآخرة، وهذا مبني على نظرية (تفاعل الدلالات بين الألفاظ)[٧٣]: إذ كثيراً ما تؤثر لفظة في لفظة أخرى مصاحبة لها، من حيث المعنى. فيُكسبها إيحاؤها معنى إضافياً لها. مثلما أكسبت (الساعة)، وهي يوم القيامة (البغتة) هذا المعنى. وهو الفجأة مع الإيذاء لمن لم يُعدّ لتلك الساعة العدّة. من الهداية والإيمان. وذلك ما لا تؤديه لفظة (فجأة)، لو استعملت في التنزيل مكانها. ولذلك لم يستعملها. بل استعمل مكانها (البغتة) دائماً. في المواضع الثلاثة عشر[٧٤]، التي وردت فيها.

وإذا رجعنا إلى (البغت) و(البهت)[٧٥] و(البيت)[٧٦]، وجدناها نظائر في اللغة، إذ فيها جميعاً معنى المفاجأة. وذلك ما يدل عليه استعمالها في القرآن.

٥ - وهناك ألفاظ أخرى حدّدت فيها الدلالة في القرآن تحديداً دقيقاً، مثل (آنس)، و(رأى): إذ الأولى لا تطلق إلا على الرؤية التي يلابسها الارتياح[٧٧]، على حين تطلق الثانية على مطلق الرؤية. ونظيرها (الإحاطة): إذ تستعمل في القرآن للشرّ في كل موضع وردت فيه، حسّية كانت مثل (سُرادِق)[٧٨]. أو معنوية مثل: (الخطيئة)[٧٩] إلا ما يتعلق بالعلم الإلهي[٨٠]، أو غير الإلهي[٨١]، فإن فيه الدلالة في منأى عن الإشعار بالشر، لتعلقها بالعلم وهو خيرٌ.

وبعدُ، فهذه طائفة من الألفاظ التي حُدّدت فيها الدلالة في القرآن تحديداً دقيقاً، لا نجد في استعمال كثير من الناس مجاراة لها والتزاماً بها، وأخذاً بالمعاني التي حُدّدت لها، في ضوء السياقات التي استعملت فيها. إذ هم كثيراً ما يضعون لفظة في موضع لفظة، غيرُها أحق به منها. كاستعمال (الفجأة) بدلاً من (البغتة) في مواضع مشعرة بالشر أو العقوبة، واستعمال (الهوى) في الرغبات المشروعة، كقولهم مثلاً: (تركه على هواه)، يريدون: على سجيّته، وما يريحه من شأنٍ، ولا يدرون أن ذلك يتضمن - بدليل الكتاب المعجز المبين: القرآن العظيم - ما لا يحمد من الرغبات، ولا يحسن فعله من ذوي المكرمات. إلى ما هنالك من فوارق دلالية بين لفظة وأخرى. يشهد لها البيان الأعلى، وكتاب العربية الأكبر، بهذه الفوارق، وأنّ غيرها أولى بالتعبير منها. ●

الحواشي

١ - البيان والتبيين: ١/٢٠.
٢ - المرجع نفسه.
٣ - المائدة: ٤٨.
٤ - الفروق في اللغة: ١٣.
٥ - الأعراف: ٥١.
٦ - النحل: ٨٣.
٧ - الفروق في اللغة: ١٣.
٨ - النمل: ١٤.
٩ - الفروق في اللغة: ٧٦.
١٠ - ينظر: ﴿يعقلون﴾ مثلاً في البقرة: ١٦٤، ١٧٠، ١٧١. والمائدة: ٥٨، ١٠٣.
١١ - المعاجم اللغويّة في ضوء دراسات علم اللغة الحديث: ١١٢.
١٢ - نظرية المعنى في النقد العربي: ١٨٧.
١٣ - ينظر هذا الدليل في: كتاب المعاجم اللغوية: ١١٠ وما بعدها.
١٤ - الروم: ٣٥.
١٥ - تأويل مشكل القرآن: ١٠٩ - ١١٠.
١٦ - فصلت: ١١.
١٧ - ق: ٣٠.
١٨ - تأويل مشكل القرآن: ١١٢ - ١١٣.
١٩ - مفردات ألفاظ القرآن: ٤٦٦ (لب).
٢٠ - البقرة: ٢٦٩.
٢١ - مفردات ألفاظ القرآن: ٤٦٦ (لب).
٢٢ - المرجع نفسه: المقدمة: م.
٢٣ - طبعت هذه الرسالة في المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٥٠هـ. بتحقيق عبدالعزيز الميمني.
٢٤ - منه نسخة مخطوطة في معهد إحياء المخطوطات، التابع لجامعة الدول العربية، برقم ٥٢ تفسير.
٢٥ - الحجر: ٧٩.
٢٦ - الجامع لعلم القرآن: ١٢/١٢٣ من المخطوطة. وينظر كتابنا: فقه اللغة العربية: ١٧٦.
٢٧ - آل عمران: ١٥٩.
٢٨ - التبيان في تفسير القرآن: ٢/٣١.
٢٩ - المرجع نفسه.
٣٠ - الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق: ١٩٨.
٣١ - المرجع نفسه: ١٩٨ - ١٩٩.
٣٢ - الأنبياء: ٥.
٣٣ - الصافات: ١٠٤ - ١٠٥.
٣٤ - الإعجاز البياني للقرآن الكريم ومسائل ابن الأزرق: ١٩٩ - ٢٠٠.
٣٥ - كالروايات المأثورة عن غير واحد من الصحابة. من مثل قول عثمان رضي الله عنه: إن القرآن (نزل بلسان مضر)، ومُضر عدة قبائل منها: قريش، وكنانة، وأسد، وهذيل، وتميم، وضبّة، وقيس. بل روي عن الإمام علي وابن عباس رضي الله عنهما أنه: (نزل القرآن بلغة كل حيٍّ من أحياء العرب)، ينظر: (المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز). وعلى هذا الرأي المعاصرون. ينظر مثلاً: اللهجات العربية: ٣٩. وينظر: فصول في فقه العربية: ٦٨. وينظر كتابنا: فقه اللغة العربية: ١١٥ وما بعدها.
٣٦ - ٤/٨١ طبعة دائرة المعارف العثمانية - الهند. وقد درسناه في كتابنا: منهج أبي عبيد في تفسير غريب الحديث، الذي نشرته دار الحكمة، في العدد الأول من منشوراتها سنة ١٩٩٩م، ليدز - بريطانيا.
٣٧ - الإسراء: ٩٣.
٣٨ - مفردات ألفاظ القرآن: ٢٤٦ (زخرف).
٣٩ - تنظر الآيات: ٢٢٨، ٢٣٢ من البقرة في (البعولة) و(الأزواج).
٤٠ - في عدة مواضع، كما في البقرة: ٧١، ٢٠٥. وآل عمران: ١٤، ١١٧. والأنعام: ١٤١.
٤١ - الزمر: ٢٨.
٤٢ - وذلك في سنة ١٩٦٥م، عند وضع رسالتي للماجستير: (الطبيعة في القرآن الكريم) في كلية الآداب بجامعة عين شمس - في القاهرة، حيث تبين لي فروق دلالية بين كثير من ألفاظ الطبيعة، كالغيث والمطر، والريح والرياح.
٤٣ - مفردات ألفاظ القرآن: ٥٤٥ (هوى).
٤٤ - المرجع نفسه.
٤٥ - النجم: ٢٣.
٤٦ - تفسير النسفي: ٢/٨٦.
٤٧ - الأعراف: ١٧٦.
٤٨ - الأعراف: ١٧٦.
٤٩ - تفسير النسفي: ٢/٨٦.
٥٠ - كما في سورتي الكهف: ٢٨، والقصص: ٥٠.
٥١ - كما في المائدة: ٧٧، والأنعام: ١٥٠، والجاثية: ١٨.
٥٢ - المائدة: ٧٧.
٥٣ - الأنعام: ١٥٠.
٥٤ - الروم: ٢٩.
٥٥ - القمر: ٣.
٥٦ - القارعة: ٩.
٥٧ - مفردات ألفاظ القرآن: ٥٤٥ (هوى).
٥٨ - طه: ٨١.
٥٩ - التوبة: ٦٩.
٦٠ - المدثر: ٤٥ - ٤٨.
٦١ - ينظر: المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث: ٤٠.

٦٢ – التبيان في تفسير القرآن: ٥/٢٥٠. ومجمع البيان في تفسير القرآن: ١٠/٩٣.
٦٣ – التوبة: ٦٥.
٦٤ – الزخرف: ٨٣.
٦٥ – مفردات ألفاظ القرآن: ١٧١ (لعب).
٦٦ – يوسف: ١٢.
٦٧ – الأنعام: ٣٢.
٦٨ – المائدة: ٥٨.
٦٩ – مفردات ألفاظ القرآن: ٤٨ (بطل).
٧٠ – الأنبياء: ٥٥.
٧١ – الأعراف: ١٨٧.
٧٢ – الأنعام: ٤٤.
٧٣ – نظرية المعنى في النقد العربي: ١٢٦.
٧٤ – ينظر في هذا بحثنا: الدلالة الإيحائية لطائفة من ألفاظ الزمان في القرآن، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية – الرياض، العدد الرابع.
٧٥ – الأنبياء: ٤٠.
٧٦ – النساء: ٨١.
٧٧ – يدل على ذلك الأصل اللغوي للمادة، وهو (الأنس).
٧٨ – الكهف: ٢٩.
٧٩ – البقرة: ٨١.
٨٠ – الفتح: ٢١، الطلاق: ١٢.
٨١ – النمل: ٢٢، الكهف: ٦٨.

المصادر والمراجع

١ – **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح. عبدالسلام هارون، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٨م.
٢ – **التبيان في تفسير القرآن**، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المطبعة العلمية، النجف، ١٩٥٧م.
٣ – **تفسير النسفي**، لأبي البركات عبدالله ابن أحمد النسفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧١م.
٤ – **الجامع لأحكام القرآن**، لعلي بن عيسى الرماني، مخطوط، معهد إحياء المخطوطات العربية، القاهرة، برقم ٥٢ تفسير.
٥ – **فصول في فقه العربية**، للدكتور رمضان عبدالتواب، ط ١، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، ١٩٧٣م.
٦ – **الفروق في اللغة**، لأبي هلال العسكري، ط ١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٣م.٧ – فقه اللغة العربية، للدكتور كاصد ياسر الزيدي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٧م.
٨ – **ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد**، لمحمد بن يزيد، تح. عبدالعزيز الميمني، المطبعة السلفية، مصر، ١٣٥٠هـ.
٩ – **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١م.
١٠ – **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، لأبي أسامة المقدسي، تح. طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت، ١٩٧٥م.
١١ – **المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث**، للدكتور محمد أحمد أبو الفرج، القاهرة، ١٩٦٦م.
١٢ – **مفردات ألفاظ القرآن**، لحسين بن محمد الراغب، تح. نديم مرعشلي، مطبعة التقدم، بيروت، ١٩٧٢م.
١٣ – **مناهل العرفان في علوم القرآن**، لمحمد عبدالعظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.
١٤ – **منهج الطوسي في تفسير القرآن الكريم**، للدكتور كاصد ياسر الزيدي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مطبوعة بالآلة الكاتبة، القاهرة، ١٩٧٦م.
١٥ – **نظرية المعنى في النقد العربي**، للدكتور مصطفى ناصف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٦ – **النكت في إعجاز القرآن**، لعلي بن عيسى الرماني، ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، بتح. الدكتور محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سلام، ط ٢، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

البحوث

١ – **الدلالة الإيحائية لطائفة من ألفاظ الزمان في القرآن الكريم**، للدكتور كاصد ياسر الزيدي، مجلة (الدراسات اللغوية)، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية – الرياض، المجلد الأول، العدد الرابع، ٢٠٠٠م.

من نماذج التواصل الصوفي
بين المشرق والمغرب
(الطريقة الميمونية)

الدكتور أحمد الوارث
كلية الآداب - الجديدة - المغرب

نسبت الطريقة الميمونية[1] إلى الشيخ أبي الحسن علي بن ميمون الغماري المغربي (ت ٩١٧هـ/ ١٥١١م)، دفين بلاد الشام. وتسميها بعض المصادر بالطريقة الخواطرية، نسبة إلى مبناها[2]. وبناءً عليه، سيكون كلامنا، في هذه المقالة، عن صاحب الطريقة، ورحلته بين المشرق والمغرب، وعن مبنى الطريقة نفسها، وما اعتراها من تطور خلال الرحلة نفسها.

أولا - الشيخ المؤسس

هو أبو الحسن علي بن ميمون بن أبي بكر بن علي بن ميمون، المشهور بعلي بن ميمون الغماري الحسني[3]. وقد عدّه المترجمون شريف النسب من الفرع الإدريسي الحسني، استناداً إلى قول منسوب إلى ابن ميمون نفسه. أورده في مقدمة كتابه (رسالة الإخوان). رفع فيه نسبه إلى الفرع المذكور[4]. وأكدوا ذلك الانتماء إلى آل البيت الشريف استناداً إلى قول آخر لابن ميمون ذكره عند حديثه عن فاس، في (الرسالة الميمونية)، جاء فيه هي دار آبائي من إدريس إلى آخر من ولي الأمر من ذريته[5]. أما مولده ومنشؤه ففي بلاد بني يال، من بني بوزرة، إحدى قبائل عمالة ترغة، من بلاد غمارة، على ساحل البحر الأبيض المتوسط

بشمال المغرب. وهناك حفظ القرآن والسنة، وما ارتبط بهما عادة من متون، ولا سيما ما تعلق منها بعلوم القرآن، وفقه الحساب والفرائض[٦]. وقد سجلت كتب التراجم المغربية هذه المعلومات، وأضافت أن ابن ميمون انتقل إلى فاس، وأخذ عن علمائها، وظهر في عدة فنون، وصار من العلماء المشاركين، بل لقد أهله تكوينه ليتولى خطة القضاء بمدينة شفشاون، عاصمة إمارة بني راشد، أيام الأمير أبي الحسن علي بن راشد[٧]، زمن حكم الدولة الوطاسية في المغرب.

وتذكر المصادر أن القاضي ابن ميمون ظل يمارس مهامه إلى أن وقع بينه وبين الأمير ما جعله يتخلى عن خطة القضاء، ويغادر شفشاون نفسها. وقد ذكر ابن عسكر سبب هذه الجفوة، فقال: «إنه كان يوماً ... جالساً مع الأمير، وإذا بيهودي أقبل، وأخذ بيد الأمير المذكور وقبَّلها. فقال القاضي ابن ميمون: إنا لله وإنا إليه راجعون، نحن نقبّل يداً تقبلها اليهود. فأزجته العناية الربانية بسبب ذلك إلى حضرة فاس، وكان قد أخذ عن علمائها، ولقي مشايخها ... ثم اعتكف بجامع القرويين ...»[٨]. وإذ تتفق الآراء حول تركه القضاء، فإن بعضها يشير إلى «أن ابن ميمون ترك ذلك، ولازم الغزو على السواحل، وترأس العسكر»؛ لمقاومة هجمات الغزاة الإيبريين على الثغور المغربية. زمنئذ»[٩].

ومهما كان الأمر. فقد ترك ابن ميمون شفشاون. وانتقل إلى فاس ثانية[١٠]، وجدد الأخذ عن علمائها، مثل أبي الحسن علي بن قاسم الزقاق (ت ٩١٢هـ/ ١٥٠٦م). وأبي العباس أحمد بن عبدالواحد الونشريسي (ت ٩١٤هـ/ ١٥٠٨م)، وأبي عبدالله محمد بن أحمد بن غازي (ت ٩١٩هـ/ ٣-١٥١٤م). وقد ركز ابن ميمون في دراسته. بالحضرة الإدريسية، على علوم اللغة العربية، إضافة إلى علوم الفقه والحديث، وعلوم الحساب والتوقيت. ويبدو أنه كان معجباً بعلماء القرويين، وطريقة التدريس فيها[١١]. وعلى الرغم من ذلك إلا أن نفسه تشوقت إلى زيارة المعاهد العلمية المعروفة في زمانه ببلاد المشرق. وهكذا دخل تلمسان في مستهل القرن العاشر الهجري، وتعرف علماءها، ونظام التعليم فيها، ثم قصد بجاية، وهي يومئذ دار علم، فتونس، فبلاد الجريد، فمصر، ثم بلاد الشام[١٢].

ولم يكتف أبو الحسن علي بن ميمون في رحلته بعلوم الظاهر، وإنما دفعته نفسه إلى الانخراط في طريق القوم، وصحبة مشايخ الصوفية. وقد أبدى هذه الرغبة مذ كان في فاس[١٣]، لكن أول من اتصل بهم، من الصوفية، الشيخ عرفة القيرواني، نزيل تونس. وقد أرشده هذا الأخير إلى زاوية رفيقه في الطريقة والطائفة، أبي العباس التوزري التباسي التونسي نزيل بلاد الجريد (ت ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م)[١٤]. وإلى هذا الأخير انتسب ابن ميمون، وعليه عول في سلوك الطريق. وفي هذا الصدد بالذات كتب ابن الحنبلي قائلاً: «كان شيخ ابن ميمون في تلقين الذكر ولبس خرقة التصوف سيدي أبا العباس أحمد بن محمد التونسي المشهور بالتَّبَّاسي، بفتح المثناة الفوقية وتشديد الموحدة، الهذلي القيراوني، والد سيدي عرفة». وكان من شيوخ أهل الخواطر في التصوف[١٥].

ويذكر أنه قضى في صحبة شيخه التباسي ببلاد الجريد أربعة أشهر، ثم توجه إلى المشرق[١٦]، وكأنه قد حدد له مصيره بعدم العودة إلى بلاده في المغرب. وهكذا دخل القاهرة، وحج منها، ثم دخل البلاد الشامية، وحلَّ ببيروت، ثم توطن بمدينة بروسا أو برصة في تركيا، وتنقّل في أرجاء هذه البلاد مدة، ثم رجع إلى البلاد

الشامية، فدخل دمشق أواخر عام ٩١٢هـ/ ٦-١٥٠٧م، ونزل بحارة السكة منها بالصالحية، وهُرِع الناس للتبرك به، والأخذ عنه[١٧]. وأهم ما أخذوه عنه الطريقة المنسوبة إليه، والمعروفة بالطريقة الميمونية. وكان الإعجاب بهذه الطريقة كبيراً، حتى (... لقد اندرست الطريق بطريقته)، وغدت تماثل (بالمشرق الطريقة الشاذلية بالمغرب)[١٨]. وانتشرت في المغرب حتى زاحمت الشاذلية نفسها، كما سنرى. أما الآن فلنتحدث عن ماهية الطريقة الميمونية؟

ثانيا - مبنى الطريقة الميمونية

إن الميمونية طريقة صوفية تربوية، وقد تبنى ابن ميمون وأتباعه في تربيتهم مريديهم سبلاً، بعضها عام مشهور لدى أهل الطريق، وبعضها خاص، مما ميزها عن سائر الطرق، وجعلها تكتسب اسماً خاصاً بها هو الخواطرية الميمونية، وتكتسب بذلك شعبية واسعة.

الميمونية: علم وجلال

نُصنّف الميمونية في خانة التيارات الصوفية التي اهتمت بالعمل. ونعدّها، دون تردد، طريقة صافية عالمة. ولا نعتمد في هذا التصنيف على مقام شيخها العالي في مجمع العلماء، في زمانه، وحسب. وإنما لأنه سخر ثقافته الواسعة ومعرفته العميقة بأسرار الشريعة وأمور الحقيقة، في مجالسه العلمية، وفي تربيته لأصحابه، وفي رسائله إلى أتباعه، وكل من له به صلة. ولقد ألف ابن ميمون طروساً عديدة في هذا الشأن[١٩]، وكان بعض هذه الكتب، وبخاصة (الرسالة المجازة في معرفة الإجازة) في انتقاد أساليب المشارقة في التدريس، بما في ذلك أساليب علماء الأزهر ومناهجهم، ناظراً إليها بأنها عميقة جداً، ومفضلاً عليها المناهج المتبعة في القرويين، داعياً إلى تطبيقها في سائر المدارس والمعاهد الإسلامية[٢٠].

كان التزام شيخ الطريقة الميمونية بالسُّنة شديداً، إضافة إلى العناية بالعلم والتعلّم، سواء في تصوفه أو تربيته للمريدين المتشوفين إلى طريقته. وهكذا جاء في الشقائق النعمانية «... أن ابن ميمون كانت له مقامات، وأحوال سنية، وكان من التقوى على جانب عظيم، وكان لا يتردد في ضرب تلامذته بالعصا إذا رأى فيهم منكراً، حتى إنه كسر بضربة عَظْم بعض منهم»[٢١]. وكتب عنه صاحب شذرات الذهب ما يفيد أنه «كان لا يخالف السنة، حتى نُقل عنه أنه قال: لو أتاني السلطان با يزيد بن عثمان لا أعامله إلا بالسنة. وكان لا يقوم للزائرين، ولا يقومون له. وإذا جاء واحد من أهل العلم يفرش له جلد شاة تعظيماً له. وكان قوالاً بالحق، ولا يخاف في الله لومة لائم. وكان له غضب شديد إذا رأى في المريدين منكراً .....»[٢٢]. وجاء في الأعلام للزركلي قوله: «وكان (ابن ميمون) شديد الإنكار على علماء عصره. ولا سيما المتصوفة، على أنه من كبارهم. وإنما كان يدعوهم إلى التزام السنة والتقيّد بروح الدين»[٢٣].

ولا غرو في ذلك، فابن ميمون لم يقتصر في التزامه بالسنة على اتباعها، بل حرص على الدعوة إليها. وألف في الحث على اتباع مبادئها عدة رسائل، منها: (مبادئ السالكين إلى مقامات العارفين)، الذي ركز فيه على الإخلاص في العبادة، والالتزام المطلق بالقواعد الخمس على الوجه المطلوب شرعاً، والتحذير مما قد يلحقها من آفة الجوارح. كما تدخل في هذا الإطار حملته العنيفة ضد البدع التي تفشت في

المشرق، في زمانه، وتصديه لإظهار قول الشرع وموقفه منها. وقد سجل ذلك في عدة كتب، منها: (بيان غربة الإسلام في مصر والشام بوساطة صنفي المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام، وما والاهما من بلاد الأعاجم)، الذي ألفه لما دخل حلب، ولاحظ فيها من خروج عامة الناس عن حدود الشريعة، والتخلق بالضلال والبدعة[٢٤]. ومنها (كتاب في معاني التوحيد)، وقد كتبه لما حل بدمشق، على هامش اجتماعه مع بعض الفقراء من الإخوان، في النصف الأخير من رجب سنة ٩١٥هـ/ ٩-١٥١٠م[٢٥]، ومنها: رسالة بعنوان: بيان فضل خيار الناس والكشف عن مكر الوسواس، ومواهب الرحمن في كشف عورات الشيطان، وتذكرة المريد المنيب بأخلاق أصحاب الحبيب[٢٦].

وبناء على اهتمامها بالعلم، وعنايتها بالتكليفات الشرعية، والتزامها بالسنة، نعتقد أننا لا نجانب الصواب إذا كنا صنفنا الطريقة الميمونية ضمن تيار أهل (الجلال) أو أهل الظاهر، المسمى كذلك تمييزاً له عن تيار أهل (الجمال) أو أهل الباطن. وإذ نسجل هذه الخلاصة المهمة، يجب أن نستدرك الأمر لنقول إن الميمونية، إذا كانت تشترك مع أهل الجلال أو أهل الظاهر من الصوفية في العناية بالشريعة وعلوم الشريعة، فإنها تتميز عنهم في بعض دقائق الطريق الصوفي: لتقترب من أهل الجمال أو الباطن. ومن تلك الدقائق انتسابها إلى أهل الخواطر.

الميمونية خواطرية - جمالية

لقد كان ابن ميمون خواطرياً في تصوفه. وقد أخذ هذه الطريق، كما قلنا، عن شيخه التباسي (ت ٩٣٠هـ/ ٣-١٥٢٤م)، الذي كان من شيوخ أهل الخواطر[٢٧]. لكن ما المقصود بالخواطرية؟

قال عبدالرحمن بن عبدالقادر الفاسي (ت ١٠٩٦هـ/ ١٦٨٥م): «أهل الخواطر طائفة طريقتهم عرض الخواطر والكلام عليها»[٢٨]. وقال عم والده، محمد العربي ابن أبي المحاسن يوسف الفاسي (ت١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م) كلاماً أكثر وضوحاً، مؤداه، أهل الخواطر «... هم طائفة من الفقراء يعرفون بهذا الاسم، طريقهم معرفة الخواطر والكلام عليها، وعرضها على الشيخ. فكلامهم كله دائر على قولهم: قال لي خاطر كذا، وقال لي خاطر كذا، ثم يميزون في تلك الخواطر»[٢٩].

والحقيقة أن سلوك أهل الخواطر في مجاهداتهم للنفس لم يكن يتوقف عند عرض الخواطر والكلام عليها ومعرفتها، وإنما تعدى ذلك إلى طرد الخواطر نفسها من القلب. نسجل هذا الكلام استناداً إلى قول طاشكبري زادة (ت ٩٦٨هـ/ ١٥٦١م) في الشقائق النعمانية: «وكانت طريقتهم مبنية على الاشتكاء من الخواطر، ودفعها بمساعدة الشيخ المربي ... إلى أن تنقطع الخواطر عن المريد»[٣٠]، ويصفو قلبه، ولا يبقى فيه سوى الله سبحانه وتعالى. بل يعدّ هذا الهدف بالذات مقصد أهل الطريقة الخواطرية. نكتب هذه الإضافة استناداً إلى ما سجله أبو سالم العياشي (ت ١٠٩٠هـ/ ١٦٧٧م) في (ماء الموائد)، حيث قال: «... وأما الخواطرية فمبناها على الذكر بكلمتي التوحيد على كيفية مخصوصة، لطرد الخواطر من القلب حتى لا يبقى فيه إلا الله، ومن شأنهم الاشتغال بالرياضة الشاقة والتجريد وقراءة الأوراد»[٣١].

ويؤكد هذا النص أن هدف أهل الخواطر طرد

الخواطر، كل الخواطر، من القلب، وتحقيق الصفاء الروحي. كما يحدد، النص نفسه، وبدقة متناهية، على الرغم من قصره، سبل المجاهدة المعتمدة لتحقيق تلك الغاية في الطريقة الخواطرية، وهي، كما يبدو: الذكر مع ملازمة الأوراد، والرياضة الشاقة إلى حد التجريد. وقد أكدت المصادر الشرقية أهمية الذكر فيما تلقاه الشيخ ابن ميمون عن شيوخه في الطريق، وأشارت أيضاً إلى أهمية المجاهدة، إضافة إلى أهمية الخواطر[٣٢]. كما أشارت المصادر المغربية، من جهتها، إلى أن الأوراد المقصودة هي التي ورد ذكرها «... في كتب الشيخ علوان الحموي وابن عراق»[٣٣].

وبناءً عليه، يمكن القول إن طريقة ابن ميمون في التصوف طريقة أهل الخواطر. لكن مما يستحق استحضاره في الحديث عن خواطرية ابن ميمون عدة إشارات مثيرة للانتباه، منها إشارة محمد بن عراق إلى أن شيخه ابن ميمون لم يُشْتَهر أمره في بلاد العرب، يعني الشام، بالعلم والمشيخة والإرشاد، إلا بعد رجوعه من بلاد الروم إلى الشام، في بداية العقد الثاني من القرن العاشر الهجري[٣٤]. فأي لون من الشهرة يقصد؟ وهل يكون مغزى الكلام عن هذه الشهرة الإشارة إلى حدوث تغير قوي في سلوك شيخه في التربية الصوفية؟

نطرح هذا الاستفهام لأمر مهم هو أن ابن ميمون، وإن كان اقتدى بشيخه التباسي في الأخذ بـ(الطريقة الخواطرية)، خالف شيخه في بعض الدقائق المتعلقة بأساليب المجاهدة فيها. ومن علامات ذلك أن ابن ميمون صار شيخ الطائفة الخواطرية، لكنه، حسب ما حكاه تلميذه محمد بن عراق في كتابه (السفينة)، كان «... لا يرى لبس الخرقة ولا إلباسها»[٣٥]. وكان أيضاً، تبعاً لما رواه علوان الحموي، من جهته، وهو من تلامذة ابن ميمون كذلك، «لا يرى الخلوة ولا يقول بها»[٣٦]. وهذا يعني قطعاً أن ابن ميمون، وإن كان خواطرياً في تصوفه، لم يجد غضاضة في تعديل بعض مبادئ خواطرية سلفه. ومما لا شك فيه أنه استعان في تلك التعديلات بالتيارات الصوفية الأخرى، التي أعجب بمبادئها، وتأثر بها.

وفي هذا الصدد بالذات نشير إلى أن ابن ميمون ألف رسالة ترجم فيها للشيخ محيي الدين ابن عربي الحاتمي، ترجمة لم يتردد ابن العماد الحنبلي في وصفها بأنها «... في غاية الحسن والتعظيم»[٣٧]. وقد تناول في هذا الكتاب الرد على من أنكر على ابن عربي مذهبه في التصوف والانتصار له، والدفاع عن مذهبه. وقد ألف ابن ميمون تلك الرسالة لما حلَّ بالشام، ووجد علماءها يفسقون ابن عربي، فسألوه عنه فأجابهم أنّ ابن عربي من أكابر العارفين، ومن خواص حضرة الحق[٣٨].

فهل يعني هذا التعاطف أن ابن ميمون تشرب بتصوف من سار على طريقة ابن عربي، على غرار تشربه بالطريقة الخواطرية؟

نطرح هذا السؤال، ونحن نرجح ذلك فعلاً. ولنا على هذا الرأي إشارات مفيدة؛ منها تأليفه للكتاب المذكور. ونعيد الإشارة إليه لنذكر أن ابن ميمون ترجم فيها للشيخ محيي الدين ابن عربي وذكر في أولها أن سبب تأليفها أنه دخل دمشق في سنة أربع وتسعين وثمانمائة، فسمع عن بعض أهلها استنقاص الشيخ محيي الدين، بعد أن زار الشيخ عبد القادر بن حبيب الصفدي بها، في شعبان من هذه السنة، وهو الذي عرفه بابن عربي،

وبمقامه في الصالحية، قال: وكنت أسمع في المغرب أنه من أهل العلم والخير، فقصدت زيارته ... فوجدته ليس فيه أثر العواد، وفيه عشب يابس، يدل على أن أحداً لا يأتيه ....، قال: ثم رأيت في مشهد قبره، عند رأسه، حجراً مكتوباً فيه قوله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك**﴾ الآية. فعند ذلك قوي نور اعتقادي في الشيخ، وتزايد نوراً على نور حتى ملأ ظاهري وباطني، وكنت قصدت بلاد ابن عثمان رجاء الجواز من هناك إلى المغرب، فدخلت برصة غرة المحرم سنة خمس وتسعين، فلما كانت تسع وتسعمئة خطر بنا إلى تقييد بعض كلمات في إظهار شيء من محمود صفاته، ثم ذكر رحمه الله تعالى ترجمة الشيخ ابن عربي رضي الله تعالى عنه. ودل هذا الكلام منه على أنه كان له اعتقاد زائد في ابن عربي، وهو ما عليه أعيان المتأخرين من العلماء المحققين والصوفية المتعمقين، رضي الله عنهم أجمعين[٣٩].

ومن الإشارات الدالة على الاعتقاد الزائد لابن ميمون في ابن عربي كذلك رواية ابن طولون بمناسبة حديثه عما أحرزه ابن ميمون من صيت واسع جداً، حيث قال: «اجتمعت به، وسلمت عليه، ثم ترددت إلى مجلسه، فما رأت عيني أعظم شأناً منه. لكنه كان يستنقص الناس. وقال أحياناً: ما رأيت في هذه المملكة أعلم من ابن حبيب الصفدي، قال: وكان ابن حبيب مشهوراً بمحبة ابن عربي ويتبجح بها»[٤٠].

وبناءً عليه، يمكن القول إن حضور ابن عربي في طريقة ابن ميمون كان قوياً. بل يمكن القول إن هذا الحضور لم يكن يضاهيه سوى حضور تصوف أهل الخواطر فيها. بل لعل هذا الجمع بين تصوف ابن عربي وتصوف أهل الخواطر هو ما جعل لطريقة ابن ميمون خصوصيتها بين الطرق الصوفية. ولعل أهم معالم هذه الخصوصية الجمع بين (تصوف) طرق أهل الباطن، مثل طريقة ابن عربي الحاتمي، و(تصوف) طرق أهل الظاهر، مثل طريقة التباسي الخواطرية. وقد برزت آثار هذا الجمع في تخلي ابن ميمون عن بعض أشكال المجاهدة الجثمانية، مثل الخرقة والخلوة، وما ارتبط بهما من الأشكال التي تبناها الخواطرية قبل ابن ميمون، واعتماده بدلاً منها أساليب روحانية، اعتمدها عادة أهل الباطن، مثل ابن عربي الحاتمي، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: إن حضور هذا النوع من التصوف وذاك في طريقة ابن ميمون لم يضاهه سوى الحضور القوي للمذهب المالكي وللشريعة وعلوم الشريعة فيها، كما رأينا[٤١]، الأمر الذي جعل الخواطرية المنسوبة إلى ابن ميمون حَمَّالة لجلال الشريعة ولجمال الحقيقة. وقد لخص نجم الدين الغزي هذا الجمع، في الميمونية، بين العلمين الظاهر والباطن، بمناسبة حديثه عن هجوم الخصوم على ابن ميمون وطريقته، بقوله: «... وكان يقال عنه كناز، وكيماوي، ومطالبي، فيقول أنا كناز وعندي كنز عظيم، ولكن لا يسألوني عنه. وأنا كيماوي، ولكن لا يطلبون ما عندي من الكيمياء. وأنا مطالبي، وعندي مطلب نفيس مزهود فيه. ويشير إلى كنز العلم، ومطلب المعرفة، وكيمياء الحقيقة»[٤٢]، وهذه بالذات مكونات الطريقة الميمونية، التي سبق لابن ميمون أن أشار إلى مبناها في رسالة عُنوانها: بيان الأحكام في الخرقة والسجادة والعلام، وما ارتكبه من الأقوال والأفعال مشايخ الأوهام، وهذا البيان هو المعرفة بالطريقة الميمونية[٤٣].

ويبدو أن نجاح ابن ميمون في بناء مثل هذه الطريقة، أو قل نجاحه في (المؤاخاة) بين تصوف

أهل الظاهر وأهل الباطن، ونجاحه في (المؤاخاة) بين الشريعة والحقيقة جعله يحظى بشعبية واسعة، وجعل طريقته تغالب الطرق الصوفية التقليدية شرقاً وغرباً، كما جعله يبقى كبير رجالات الطريقة الخواطرية وأشهرهم على الدوام، في المشرق والمغرب أيضاً[٤٤]. هذا على الرغم من علو مقام شيوخه، وكذا مريديه، وتعدد الفروع التي انبثقت عن الخواطرية عموماً، والميمونية بشكل خاص، هنا وهناك كذلك.

ومن أشهر أتباعه في المشرق: الفقيه الشيخ أبو الحسن علي بن عطية المدعو علوان الحموي، المتوفى بحماة عام ٩٢٢هـ/ ١٦-١٥١٧م، والأمير الشيخ ابن عراق المتوفى بالمدينة عام ٩٣٦هـ/ ١٥٢٩م، والشريف الشيخ عبدالرحمن بن صوفي المتوفى عام ٩١٩هـ/ ١٣-١٥١٤م، خليفة ابن ميمون في بلاد الأتراك[٤٥]. وغيرهم ممن ساهم، مع ابن ميمون[٤٦]. في الرفع بالطريقة الخواطرية الميمونية إلى مقام الشاذلية، كما قلنا[٤٧].

أما في المغرب، فقد كان أشهر شيوخ الجيلين الأول والموالي له في الطائفة الخواطرية الميمونية، أبو الحسن العوني، نزيل مدينة فاس[٤٨]. وإذا كنا لا نعرف سنده إلى ابن ميمون، فالمؤكد أنه ينتسب إليه، وأن فقراء أهل الخواطر، سنداً ونحلة، خلال القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، في فاس، على الأقل، كانوا من أتباعه، وأتباع شيخه ابن ميمون. والمؤكد أيضاً أن أبا الحسن العوني الفاسي كان يشيخ الطائفة الميمونية في زمانه، وقد كان يجتمع بأعضائها في مسجد برزخ بالحضرة الإدريسية، بعدوة الأندلس[٤٩]، كما أخبرنا بذلك محمد العربي الفاسي (ت ١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م) بقوله: «أدركناهم... وكان شيخَ الطائفة الشيخَ أبو عبدالله العوني»[٥٠]. وإلى جانبه كان أحد كبار رجال التصوف زمنئذ الشيخ أبو العباس أحمد الأندلسي الشهير باللوزي (ت ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٦م). قبل أن يتخلى هذا الأخير عن هذه الخواطرية، ويصبح من أتباع الطائفة الفاسية المجذوبية[٥١].

وإذا كنا لا ندري مصير الطائفة بعد وفاة الشيخ العوني[٥٢]، فالمؤكد أنها ظلت مجتمعة، وأن أحد تلامذة شيخها الهالك تصدى للمشيخة خلفاً له، مصداقاً لقول محمد العربي الفاسي: «... وقد خلفه العوني بعد موته، بعض تلامذته، ثم انقرضوا»[٥٣]. وإذا أخذنا بهذا الرأي فهذا يعني أن طائفة مسجد برزخ انقرضت قبل عام ١٠٢٠م/ ١٦١١م، تاريخ خروج محمد العربي الفاسي، من فاس، وأن الخواطرية لم تبق لها باقية بعد ذلك التاريخ. ومعلوم أن بعض أقطاب هذه الطائفة تحولوا إلى صحبة الشيخ أبي المحاسن الفاسي كما قلنا، وأن جدالاً عنيفاً جرى بين أهل الخواطر وبين طائفة أبي المحاسن الفاسي مذ حل هذا الأخير بفاس، وأسس زاويته بها عام ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م[٥٤]، مما يجعلنا نعدّ مزاحمة أهل الطريقة الفاسية للخواطرية عاملاً أساسياً في تدهور نفوذ هذه الأخيرة إلى حد انفلات كبار رجالاتها منها، والقول بانقراضها في الكتابات الفاسية.

وإذ انقرض أتباع طريقة ابن ميمون من مسجد برزخ في فاس، فقد قيض للطريقة نفسها من أحياها من جديد في المغرب، أواخر القرن الحادي عشر الهجري وبداية القرن الموالي. وكان هذا الإحياء ثمرة من ثمار التواصل الصوفي والعلمي بين المغرب وبقية العالم الإسلامي شرقاً وغرباً. وكان الفضل فيه لرجلين، واحد من المغرب والثاني من المشرق.

أما المغربي فهو الشيخ أبو سالم العياشي (ت ١٠٩٠هـ/ ١٦٧٧م)، أما المشرقي فهو الشيخ حسن بن علي العجيمي، نزيل الحجاز (ت ١١١٣هـ/ ١-١٧٠٢م). وقد اتكل الشيخ العجيمي على أبي سالم العياشي في أخذ الطريقة الخواطرية، ثم غدا من كبار رجالات الميمونية في المشرق، كما غدا الحجاز، بفضله، مركز الخواطرية[٥٥]، وعن العجيمي أخذها المغاربة من جديد، فعادت لتنتشر بالمغرب.

أما أشهر رجالات التصوف الذين اتصلوا بالعجيمي فهو أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن ابن عبدالقادر الفاسي (١١٣٤هـ/ ١٧٢٢م) في رحلته إلى الحجاز، حيث استجازه، فأجازه، هو وابنه عبدالله (ت ١١٣١هـ/ ٨-١٧١٩م)، ومن يتولد له من الأولاد والأحفاد[٥٦]. والواقع أن حضور السند الميموني في سلسلة أسانيد شيخ الزاوية الفاسية، ومن ارتبط به من مشايخ العلم والتصوف، وكل من أجازه به[٥٧]، لا يعدو أن يكون رغبة في تنويع الأسانيد الصوفية، وليس بقصد الدخول في دائرة الطريقة الميمونية. وكان محمد ابن الطيب الشركي (ت ١١٧٠هـ/ ٦-١٧٥٧م) من مشاهير شيوخ العلم والتصوف في مغرب النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، الذين اتصلوا بالشيخ العجيمي. وقد حصل منه على الإجازة سنة ١١١٢هـ/ ٠-١٧٠١م أي يوم كان عمره لا يتجاوز عامين، وكان والده هو الذي استجاز له شيخه العجيمي. كما يروي السند في الميمونية أيضاً من طريق أبي سالم العياشي، الذي أجاز والده إجازة عامة له ولأولاده، ولمن يولد له، ومن طريق محمد بن عبدالرحمن الفاسي أيضاً[٥٨]. ويفيد هذا في القول بحيوية السند الميموني، وحضوره في أسانيد مشاهير الصوفية المغاربة، من دون حضور الشعائر الميمونة، وممارساتها في المجامع الصوفية، التي كانت تعقد في زواياهم.

ولا يعني هذا انعدام الخواطرية في المغرب، ولكنه يعني أن الخواطرية الميمونية بالذات صارت، كما قال عنها القادري (ت ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م)، صاحب نشر المثاني: «طريقة عزيزة الوجود غريبة، لم نسمع بمثلها في كل الأغوار والنجود»[٥٩]. ولا شك أنه يقصد الخواطرية الميمونية؛ لأن غيرها من التيارات الخواطرية كانت معروفة في فاس، في زمانه[٦٠].

وأخيراً، نعتقد أن سيرة ابن ميمون، المغربي الأصل، المشرقي الدار والقرار، نموذجاً مثالياً من نماذج التواصل بين المشرق والمغرب. كما نعتقد أن نجاح طريقته الميمونية في (المؤاخاة) بين تيارات فكرية عربية ومذاهب دينية إسلامية نموذجاً مثالياً كذلك على حيوية الفكر العربي والإسلامي. وقدرة هذا وذاك على استيعاب الجدل، وتوفير سبل التعايش بين شتى أشكال الاختلاف في الرأي.

مؤلفات ابن ميمون

- **بيان الأحكام في السجادة والخرقة والعلام** (وهي الطريقة الميمونية). توجد نسخة منها في المكتبة الظاهرية بدمشق.
- **بيان غربة الإسلام بواسطة صنفي المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام وما يليها من بلاد الأعاجم** (توجد منه نسخة بالمكتبة العامة بالرباط، تحت رقم: ٢١٢٣ ك، ضمن مجموع) وهي أوله. ونسخة مماثلة في المكتبة الظاهرية بدمشق.
- **تذكرة المريد المنيب بأخلاق أصحاب الحبيب**[٦١].

- **تعظيم الشعائر من الصوامع والمساجد والمنابر**[٦٢].
- **تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي**[٦٣].
- **تنزيه الصديق عن وصف الزنديق** (توجد أربع نسخ منها بالمكتبة الظاهرية بدمشق).
- **رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن** (توجد نسخة منها مخطوطة بالمكتبة الحسنية بالرباط تحت رقم: ٥٠١٤، ونسخة أخرى بالمكتبة العامة في الرباط، تحت رقم: ١٧٨٠د، ضمن مجموع، وطرف من أولها بخزانة القرويين بفاس تحت رقم: ٤٤٦، ونسخة أخرى بالمكتبة الظاهرية بدمشق).
- **الرسالة المجازة في معرفة (أو أحكام) الإجازة** (توجد منها نسخة مصورة على شريط بالمكتبة العامة بالرباط، تحت رقم: ١٣٤٣، وهي منقولة عن مخطوط خزانة القرويين بفاس). وذكرها صاحب دليل مؤرخ المغرب الأقصى، تحت رقم: ٢١٢٨، وذكر أنّ أبا عبدالله محمد بن عبدالحي الكتاني الفاسي وقف على نسخة منها ضمن مجموع بخزانة مدينة زرهون، وتكلم عليها في مقال نشرته (مجلة المغرب) التي كانت تصدر بالرباط[٦٤].
- **الرسالة الميمونية في شرح بعض مسائل الآجرومية** (توجد نسخة منها بالمكتبة العامة بالرباط. تحت رقم: ١٧٨٠د، ضمن مجموع، وهي رقم: ٣، وتوجد نسخة أخرى منها بالمكتبة الظاهرية بدمشق).
- **شرح الأربعين حديثاً** التي جمعها الإمام النووي[٦٥] (ذكرها صاحب الكشف)، ويقول: إنها شرح مفصل، وذكره في هدية العارفين[٦٦].
- **شرح مقدمة الجزولية**[٦٧].
- **عقد الشرف في التاريخ**[٦٨].
- **غربة الإسلام في مصر والشام وما والاهما من بلاد الروم والأعاجم** (توجد نسخة منه بالخزانة الظاهرية بدمشق، ونسخة في دار الكتب بالقاهرة).
- **فضل خيار الناس والكشف عن مكر الوسواس** (توجد نسخة منها في المكتبة الظاهرية بدمشق).
- **كشف الإمارة في حق السيارة**[٦٩].
- **مبادئ السالكين إلى مقامات العارفين** (توجد منه ثلاث نسخ بالمكتبة الظاهرية بدمشق).
- **مواهب الرحمن في كشف عورة الشيطان** (توجد نسختان في المكتبة الظاهرية بدمشق، ونسخة بجامع السيد سلطان علي في بغداد).

ونسب إليه البغدادي في هدية العارفين[٧٠] كتاب (**منتهى الطلب في أشعار العرب**)، وهو كتاب ضم ٨٠٠ بيت من شعر الشاعر الراعي النميري. لكن الزركلي علق على ذلك بقوله: وهو لمحمد بن المبارك بن محمد بن ميمون[٧١].

كما نسب إليه البغدادي **سفينة النجاة**[٧٢]. وعلق عمر الجيدي على هذه النسبة بقوله: «وإني لفي شك مريب من نسبة هذا الكتاب لابن ميمون، وأظن أن هذا الكتاب هو لمحمد ابن عراق، الذي ترجم فيه لابن ميمون ترجمة وافية استعرض فيها كثيراً من أقواله وأحواله» (مخطوطات ... مقالة سابقة: ١٤٨)، كما نسبه صاحب دليل مؤرخ المغرب الأقصى لابن عراق، كما رأينا. ●

الحواشي

١ - دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩.

٢ - الرحلة العياشية، ماء الموائد: ٢/٢١٩.

٣ - در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ق٢/١/٩٥٨. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/٢٧١. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٨

٤ - جاء نسبه في هذه الطالعة كالآتي: (علي بن ميمون بن أبي بكر بن علي بن ميمون بن أبي بكر بن يوسف بن إسحاق بن أبي بكر بن عطاء الله بن سليمان بن يحيى ابن نصر بن يوسف بن عبدالحميد بن يلتين بن وازروف ابن واشكور بن عرب بن هلال بن محمد بن إدريس بن إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ...). راجع: رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن: ٥٢. بينما رفع ابن العماد الحنبلي نسبه كالآتي: علي بن ميمون بن أبي بكر بن علي بن ميمون بن أبي بكر ابن يوسف بن إسماعيل بن أبي بكر بن عطا الله بن حسون بن سليمان بن يحيى بن نصر، بنسبه إلى الحسن ابن علي بن أبي طالب. شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/٨١.

٥ - الرسالة الميمونية في شرح بعض مسائل الآجرومية: ١٥١.

٦ - الرسالة المجازة في معرفة/ أو في أحكام الإجازة: ٢٧٧ - ٢٨٠.

٧ - دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٨. ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٤٠١ - ٤٠٢.

٨ - دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٨.

٩ - الأعلام: ٥/٢٧.

١٠ - مخطوطات علي بن ميمون الغماري: مجلة دعوة الحق: ع/٢٧٢/١٤٥.

١١ - الرسالة المجازة في معرفة/ أو في أحكام الإجازة: ٢٧٦ - ٢٨٠، ٢٨٣ - ٢٨٤. الرسالة الميمونية في شرح بعض مسائل الآجرومية: ١٥١ - ١٥٣. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٨.

١٢ - الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/٢٧١ - ٢٧٤

١٣ - قال ابن عسكر بمناسبة ذكره سبب هجرة ابن ميمون من فاس إلى المشرق: إنه سمت همته إلى منازل الأفراد فاعتكف بجامع القرويين، وآلى على نفسه ألا يخرج منه حتى يريه الله تعالى ولياً من أوليائه. فأقام هنالك مدة إلى ذات يوم. فقعد إلى سارية من سواري المسجد، وصار يتلو القرآن، وكان له صوت حسن. والناس كلهم قد خرجوا من المسجد، وغلقت أبوابه قبل الزوال. فلم يبق به أحد. فبينما هو يقرأ إذ سمع بكاء وأنيناً خلفه. فالتفت فإذا هو برجل بصير (كفيف) فعلم أنه من الأولياء). فسأله عن شيخ التربية، فأشار عليه بأنه في بلاد الجريد. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٨ - ٢٩.

١٤ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/٨١. تراجم مغربية دفينة في العصر الوسيط والحديث: ٢/٢٩٢.

١٥ - در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ١/٩٥٢ - ٩٥٤.

١٦ - دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩.

١٧ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/٨٢. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/٢٧٢ - ٢٧٤. وقد ظل ابن ميمون متصدراً للمشيخة إلى أن توفي ليلة الاثنين ١١ جمادى الثانية عام ٩١٧هـ/ ١١-١٥١٢م. ودفن في مكان يسمى مجدل معوش من قرى لبنان. الأعلام: ٥/٢٧. وتلاه شيخه سيدي أحمد التباسي بالوفاة عام ٩٢٠هـ/ ١٥٢٤م. در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ق٢/١/٩٦٠.

١٨ - دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩.

١٩ - راجع قائمة بمؤلفاته في ملحق هذه المقالة. ومما كتبه ابن عسكر في حق ابن ميمون، في هذا الصدد، قوله: «... له رضي الله عنه كرامات لا تحصى. من أعظمها، صولة علومه في المشارق والمغارب، وإجماع فحول العلوم ومشايخ الأولياء على علومه وولايته، وأنه من أحيا الله به هذا الدين الحنيف ...» دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩ - ٣٠.

٢٠- الرسالة المجازة في معرفة/ أو في أحكام الإجازة: ٢٧٥ - ٢٧٧، ٢٨٣ - ٢٨٤. ويراجع مقال: أبو الحسن علي بن ميمون، مجلة دعوة الحق، ع ٨: ١٦٦ - ١٦٧. وقد ضرب ابن ميمون في الرسالة المجازة، مثلاً عن تدهور العلم بالمشرق بعالم لقيه في حلب سنة ٩٠٥هـ/ ١٤٩٩ - ١٥٠٠م، كان يعدّ نموذجاً بين أقرانه «... وهو على هذه الصفة بينه وبين ... علماء مدينة فاس، ما بين المبتدي والمنتهي»: ٢٧٧. ثم بيّن مميزات فاس ومكانة علمائها.

فقال: «بلد ما رأيت مثلها ومثل علمائها في حفظ ظاهر الشرع ... بالقول والفعل وغزر الحفظ لنصوص مذهب إمامهم ... مالك ... وحفظ سائر العلوم الظاهرة من الفقه والحديث والتفسير، وحفظ نصوص كل علم، مثل علم النحو والفرض والحساب وعلم الوقت والتعديل والتوحيد والمنطق والبيان والطب وسائر العلوم العقلية. كل ذلك لابد فيه عندهم من حفظ نص ذلك الفن. ومن لم يستحضر عندهم النص في مسألة ما في علم ما، إن تكلم فيه، لا يلتفت إلى كلامه، ولا يعبأ به، ولا يحسبون من طلبة العلم إلا من يأتي بالنص ... بحفظ ... وإن كان على غير هذه الصفة، بحيث يقول من الكتاب، أو يقري من الكتاب، يسمونه وراقاً. وعبارتهم في حق من لا يحفظ النص ...: من لم يحفظ النص فهو لص». الرسالة المجازة: ٢٧٥ - ٢٧٦ .

٢١ - الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: ٢١٢. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/٢٧٢.

٢٢ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/٨٢.

٢٣ - ٥/٢٧.

٢٤ - بيان غربة الإسلام، مخطوط، في الرباط، رقم ٢١٢٣ ك.

٢٥ - تراجم مغربية دفينة في العصر الوسيط والحديث: ٢/٢٩٦.

٢٦ - المرجع السابق. وراجع لائحة بكتب ابن ميمون في الملحق.

٢٧ - اشتهر الشيخ التباسي بالقدرة على الإخبار بالمغيبات على سبيل الكشف، كما اشتهر باعتماد الطريقة الخواطرية في حياته الروحية. ومما روى عنه أحد أتباعه، في هذا الصدد: أنه «شكا إليه مرة، قائلاً له: يا سيدي وقع لي خاطر عجيب، فأنكر عليه وقال: إذا حكمت بأنه عجيب، ما بقيت أقول؟ يعني: كان مقتضى الطريق أن يحكي الخاطر بصورة ما جرى من غير حكم عليه، ليقع الحكم من الغير ليكون أنكى للنفس، وأزكى للقلب» در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ق٢/١/٩٥٤. ومما رواه ابن عسكر عن مقام ابن ميمون مع شيخه التباسي، أنه: «... خرج عليه شيخه ذلك، وهو عنده، فوجده ينظر في كتاب فيه رسالة القشيري، وهو في يده، فقال له الشيخ: اطرح كتابك، واحفر في أرض نفسك يخرج لك ينبوع، وإلا فاذهب عني. فطرح أبو الحسن كتابه وأقبل على الفكرة وطريق المحاسبة حتى كان من أمره ما كان». دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩. وقد فهم باحث متمرس في قضايا التصوف المغربي، مما أورد ابن عسكر في ترجمته لابن ميمون، أن هذا الأخير أقبل على علوم الباطن مذ كان في المغرب، ورأى أن هذا الإقبال قام على العبادة بالفكرة منذ خطوات ابن ميمون الأولى على درب علم الباطن، وقبل أن يتوجه إلى المشرق. والأهم من هذا كله، أنه عدّ طريقة ابن ميمون امتداداً في حسبتها لنشاط الشيخ أحمد زروق البرنسي دفين برقة، لكنه لم يستطع أن ينفي اتصال ابن ميمون بالشيخ التباسي، وأخذه عنه طريقة أهل الخواطر، راجع: الخواطرية، معلمة المغرب: ١١/٣٨٤٠.

٢٨ - ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٤٠١.

٢٩ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن: ٢٣٦ - ٢٣٧ . وفي هذا الصدد ذكر ابن ميمون في مقدمة رسالته التي شرح فيها الآجرومية على الطريقة الصوفية أنه عندما كان جالساً مع مريديه بصالحية دمشق، خطر له خاطر، وهو يفكر في متن الآجرومية رموزاً تشير إلى الحضرة الإلهية وإلى صفاته تعالى ... وعرض خاطره هذا على مريديه فاستحسنوا الفكرة وتمنوا لو كتب الشيخ في ذلك رسالة، فاشترط لكتابة هذه الرسالة أن تنقل إلى فاس بعد تأليفها، فتعهد أحد المريدين المغاربة بذلك. أبو الحسن علي ... مقالة سابقة: ١٦٦.

٣٠ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن: ٢١٣. وقد أورد صاحب الشقائق النعمانية، على لسان الشيخ عبدالرحمن المدعو ابن صوفي، نموذجا لعرض الخواطر وكيفية معالجتها، مؤداه: «قال الشيخ عبدالرحمن يوماً لشيخه، وكان في أوائل اتصاله بخدمته: يا سيدي الشيخ إن لي خاطراً، فقال الشيخ تكلم. قال الشيخ عبدالرحمن: يمنعني الشيطان من التكلم به: لأن في المجلس مدرساً كنت قرأت عليه، ونفسي تقول إذا تكلمت بهذا الخاطر يسيء ذلك المدرس الظن فيك، فعند ذلك قال الشيخ: إنما المدرس، وهم، ثم إن العاقل لا ينصب بين عينيه لا القاضي ولا المدرس ولا المفتي ولا السلطان، إلا الله سبحانه وتعالى، هذا كلامه بعينه قدس سره».

٣١ - ماء الموائد: ٢/٢١٩. وراجع الكلام نفسه عند: الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة: ٣٣٤. أما محمد بن عراق وعلوان الحموي، المذكوران في النص، فهما من كبار تلامذة الشيخ ابن ميمون.

٣٢ - در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ١/٩٥٢ - ٩٥٤ .

٣٣ - ماء الموائد: ٢/٢١٩. الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة: ٣٣٤. وقد افادنا الشيخ

محمد بن علي السنوسي (ت ١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م) في كتابه السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين، كيفية الذكر بكلمتي التوحيد عند الخواطرية، وهي: أن يجلس الذاكر كجلوسه للصلاة، ويغمض عينيه، ويقبض على السبحة في يده اليمنى، ثم يضعها في كف يده اليسرى إلا الأصابع الثلاثة، فيديرها على ظهرها. ثم يضعها على فخذه الأيسر، ويحبس نفسه، ثم يمد (لا) بقوة من فوق السرة من النفس التي بين الجنبين، رافعاً رأسه إلى منكبه الأيمن، ناقشاً عليه (اله)، ضارباً منه بـ(إلا الله) على قاب قوسين من القلب الكائن بين عظمي الصدر من الجانب الأيسر، متدلياً برأسه إليه. يكرر ذلك مراراً، مع ملاحظة معنى الذكر بقلبه (لا إله إلا الله) أي لا معبود إلا الله. فيها يصفو قلبه من الاستناد إلى الأسباب والركون إلى الخلق. ثم يلاحظ معنى (لا مقصود إلا الله)، فيها يطرد الخواطر الردية. ثم يلاحظ (لا موجود إلا الله)، فبها نفي السوى والأنانية. ثم (لا مشهود إلا الله)، فيها مشاهدة الحضرة الإلهية والاستغراق فيها بالأنوار القدسية). السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين: ٨٥-٨٦.

٣٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/ ٨٣.

٣٥ - المرجع نفسه: ٨/ ٨٢.

٣٦ - المرجع نفسه: ٨/ ٨٢. بينما أولى ابن ميمون للصمت أهمية كبرى. كما أشار إلى ذلك في وصاياه، حيث نصح مريديه قائلاً: اجعل تسعة أعشارك صمتاً وعشرك كلاماً.

٣٧ - المرجع نفسه: ٨/ ٨٣.

٣٨ - المرجع نفسه: ٨/ ٨٣. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤ .

٣٩- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤.

٤٠- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/ ٢٧٦.

٤١ - در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ق٢/١/ ٩٥٢.

٤٢ - الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ١/ ٢٧٢ - ٢٧٣.

٤٣ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/ ٨٢.

٤٤ - ماء الموائد: ٢/ ٢١٩.

٤٥ - الشقائق النعمانية: ١/ ٢١٢ - ٢١٣ . ويذكر لعلوان الحموي كتاب يشتمل على محاسن شيخه ومناقبه سماه: مجلى الحزن عن المحزون في مناقب السيد الشريف الشيخ أبي الحسن علي بن ميمون. دليل مؤرخ المغرب الأقصى: ١٤٧. ويذكر لمحمد بن عراق الدمشقي في شيخه تأليف بعنوان: سفينة النجاة لمن الله التجاه. در الحبب في تاريخ أعيان حلب: ق٢/١/ ٩٥٨. ومما ألفه المغاربة في مناقب ابن ميمون كتاب: الوصل الميمون بأخبار الشيخ علي بن ميمون، ألفه أبو عبدالله محمد بن عبدالحي الكتاني. دليل مؤرخ المغرب الأقصى: ١٦٣.

٤٦ - مثل الشيخ الأحدب، والشيخ علي بن علوان الحموي (ت ٩٣٦هـ/ ٢٩-١٥٣٠م)، والشيخ علي بن أحمد الكيزواني (ت ٩٥٥هـ/ ٨-١٥٤٩م) ويعدّ علي بن علوان من أساتذة هذه الطريقة، مثل ابن عراق، وأخذ عنه الخواطرية كثيرون أشهرهم: عمر العقيبي، وأبو الوفاء بن علوان وغيرهما، لا شك في ذلك. أما أشهر مريدي عمر العقيبي فهو أيوب الأحدب، بينما يعد أحمد الأشقندي أشهر مريدي أبي الوفاء ابن علوان. راجع: معلمة المغرب: ٢٨٣٩ - ٢٨٤٠ ، ٢٨٤٢ - ٢٨٤٣ .

٤٧- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: ٢٩.

٤٨ - ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٣٧٩، ٤٠١.

٤٩ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن: ٢٣٧. ولعله يقصد مسجد الأنوار. كما صرح بذلك عبدالرحمن الفاسي، ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٣٧٩، ٤٠١.

٥٠ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن: ٢٣٦ - ٢٣٧ .

٥١ - المرجع نفسه: ٢٣٧. ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٤٠٠.

٥٢ - جاء في بعض الدراسات أن أبا الفضل خروف التونسي (ت ٩٦٦/ ٨-١٥٥٩م) كان الوسيط الأساسي في أسانيد أهل الخواطرية المغاربة. ويتصل خروف بابن ميمون من طريق أبي بكر الشيرازي، عن علي الكيزواني، أحد أعلام الطبقة الأولى في الميمونية. ويأتي بعد خروف، تلميذه الإمام محمد بن قاسم القصار (ت ١٠١٠/ ١٦٠٤م)، الذي أخذ عنه هذا السند أعلام الزاوية الفاسية، وهم عبدالرحمن بن محمد الفاسي (ت ١٠٣٦هـ/ ١٦٢٧م)، وأحمد بو يوسف الفاسي (ت١٠٢١هـ/ ١٦١٢م) وأخوه محمد العربي الفاسي (ت١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م). وينتهي هذا السند عند الشيخ محمد بن عبدالرحمن بن عبدالقادر الفاسي (ت١١٣٤هـ/ ١٧٢٢م) الذي أثبته في فهرسته المنح البادية. وهو أحد أسانيده الثلاثة في الخواطرية. معلمة المغرب: ٣٨٤٠ - ٣٨٤١ . لكن الظاهر أن هذا التيار لا يرتبط بابن ميمون سوى من حيث السند، وليس سنداً

ونحلةً، لا سيما أن تصوف آل الفاسي كان مناقضاً تمام التناقض للطريقة الخواطرية التي سادت في فاس بقيادة الشيخ العوني، الذي يمكن عدّه خواطرياً سنداً ونحلةً.

٥٣ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن: ٢٣٧.

٥٤ - من الوقائع الدالة على هذه المزاحمة ما يحكى عن الشيخ أحمد اللوزي الأندلسي أنه «لقي أولاً الشيخ سيدي عبدالوارث (اليلصوتي)، فأخذ عنه، وأوصاه بأمور، قال في آخرها: إياك وصحبة الفقراء، فقال كيف ذاك يا سيدي وأنا عليهم أدور؟ فقال له: يا بني أخاف أن لا تقع على المحققين وإلا لقلت ابسط لهم خدك، فكان الأمر كما أخبره به الشيخ، فوقع على أهل الخواطر فصحبهم مدة. وكان من أهل الخواطر، ثم ارتبط بصحبة الشيخ أبي المحاسن وسلب له الإرادة والدخول في دائرة الشاذلية الجامعة لما تفرق في غيرها، فكان يحمله متنها، ويسلك به سبيل أهلها. قال له مرة: كم أزلت منك يا اللوزي، وكم بقي. سمعت شيخنا الوالد رضي الله عنه يقول: ليس المراد بذلك المزال من عيوب النفس، وإنما هو شيء آخر من الأمور الطبيعية التي لا تقدح في جانب المخصوص. وكأنه يشير إلى جمع الهمة والاختطاف عن تشعب الطرق السابقة» ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٤٠٠. ويروى أيضاً «أن سيدي القصري الصياد، مر يوماً برجل ينتمي لطائفة من الفقراء يقال لهم أهل الخواطر، كانوا يجتمعون بمسجد برزخ ينتسبون إلى أبي الحسن العوني، وكان سيدهم إبراهيم أجهر، فقال له ذلك الرجل: اذهب إلى الفقراء ببرزخ يكحلون عينيك، ساخراً منه، فبلغ ذلك أبا المحاسن (الفاسي)، فدعا عليه، فساءت حاله» ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه عبدالرحمن المجذوب: ٣٧٩.

٥٥ - معلمة المغرب: ٣٨٤٢/١١. والملاحظ أن العجيمي يتصل بالشيخ ابن ميمون بوساطة آل ابن عراق، وآل ابن علوان. مما يفيد تسلسل الخواطرية في هذين البيتين أبا عن جد، ويفيد كذلك أهمية أفرادهما في نشر الخواطرية. وهكذا، يتصل الشيخ العجيمي بإمام الخواطرية، أبي الحسن علي بن ميمون الغماري عن طريق شيخ العجيمي، ابن شعيب العدوي، عن أيوب الأحدب وأحمد الأشقندي، فالأول عن عمر العقيبي، والثاني عن أبي الوفاء بن علوان، وكلاهما عن والده علوان الحموي، وأخذ الأحدب أيضاً عن والده، الذي أخذ عن ابن ميمون الغماري. وللعجيمي سند آخر في الخواطرية، واسطته فيه شيخه أحمد القشاشي، الذي أخذ الخواطرية بالمدينة المنورة عن أحمد بن النضل بن عبدالنافع بن محمد بن عراق تلميذ ابن ميمون الغماري. المرجع نفسه: ٣٨٤٣.

٥٦ - معلمة المغرب: ٣٨٤١، ٣٨٤٣.

٥٧ - مثل محمد الحاج الإفراني، وشيوخ الزاوية الشرقاوية في المغرب. معلمة المغرب: ٣٨٤١، ٣٨٤٣.

٥٨ - معلمة المغرب: ٣٨٤٣.

٥٩ - نقول هذا الكلام وحجتنا عليه إشارات عدة، منها ما روي عن الشيخ أحمد حجي السلوي المتوفى عام ١١٠٣هـ/ ١-١٦٩٢م، أنه كان في زاويته بسلا كثير الاستغراق والتفكر حتى لا يكاد يشعر بمن داخل عليه كحال أهل الخواطر. معلمة المغرب: ١١٩٦/٤. بل لم يقتصر الأمر على نزعات فردية، أو مجرد تشبه، فقد ورد عند محمد بن جعفر الكتاني، في ترجمة الشيخ أحمد حجي حديثاً عن طائفة من متصوفة أهل الخواطر، كانوا يجتمعون في زاوية سيدي أحمد حجي، بحومة البليدة، بفاس، ويظلون صامتين متأملين متفكرين في ملكوت الله. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس: ١٨٨/١. ويروى أيضاً أن طريقة الصوفي الكبير، عبدالله بن عبدالجليل البرناوي (ت ١٠٨٨هـ/ ١٦٧٧م)، نزيل مدينة برنو بالسودان، وشيخ كثير من الصوفية المغاربة بواسطة تلميذه أحمد اليمني الفاسي (ت ١١١٣هـ/ ١-١٧٠٢م)، أن طريقته كانت (مؤسسة على علم الخواطر والتأمل والتفكر: إذ كان يذهب بأصحابه إلى موضع خال من الفلاة فيأمرهم بالتفرق، ثم يقول لهم: تفكروا في ملكوت ربكم، وينعزل عنهم، وهو وحده في ناحية إلى وقت الظهر، فيرجع حينئذ، ثم يجتمعون عليه، فيرجعون إلى قريتهم). راجع نشر المثاني: ٢٢٥/٢، معلمة المغرب: ١١٩٦/٤.

٦٠ - معلمة المغرب: ٣٨٤٣.

٦١ - تراجم مغربية: ٢٩٦/٢.

٦٢ - هدية العارفين: ٧٤٠/١.

٦٣ - هدية العارفين: ٧٤٠/١.

٦٤ - العدد الأول، س ٦.

٦٥ - كشف الظنون: ١٠٣٩/٢.

٦٦ - هدية العارفين: ٧٤٠/١.

٦٧ - هدية العارفين: ٧٤١/١.

٦٨ - هدية العارفين: ٧٤١/١.

٦٩ - هدية العارفين: ٧٤١/١.

٧٠ - هدية العارفين: ٧٤١/١.

٧١ - الأعلام: ٢٧/٥.

٧٢ - هدية العارفين: ٧٤١/١.

من نماذج التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب الطريقة الخواطرية

المصادر والمراجع

- **ابتهاج القلوب بخبر أبي المحاسن وشيخه المجذوب**، لعبدالرحمن بن عبدالقادر الفاسي، تح. حفيظة الدازي، رسالة جامعية في التاريخ، مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب بالرباط.
- **الأعلام**. للزركلي خير الدين. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م.
- **أبو الحسن علي بن ميمون**. لعبدالقادر العافية، في مجلة دعوة الحق، ع ٨، السنة ١٦، شوال ١٣٩٤هـ، نوفمبر ١٩٧٤.
- **تراجم مغربية دفينة في العصر الوسيط والحديث**، لحسن الصادقي. رسالة جامعية في التاريخ، ٨٦ - ١٩٨٧م. مرقونة، خزانة كلية الآداب بالرباط.
- **حول الرسالة المجازة في معرفة الإجازة لابن ميمون**، لمحمد بن عبدالحي الكتاني، ضمن مجلة المغرب، السنة السادسة، ١٩٣٧م.
- **الخواطرية**. لعبدالله نجمي، في معلمة المغرب، من إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **در الحبب في تاريخ أعيان حلب**. لابن الحنبلي محمد بن إبراهيم الحلبي. تح. محمد حمد الفاخوري، ويحيى زكريا عبارة، دمشق، ١٩٧٢م.
- **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**. لابن سودة عبدالسلام بن عبدالقادر. مطبعة دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**. لمحمد بن عسكر الشفشاوني الحسني، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- **الرحلة العياشية. ماء الموائد**. لأبي سالم العياشي المغربي. مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. طبعة ثانية مصورة بالأوفست. بعناية محمد حجي، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- **الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة**، لسليمان الحوات. رسالة جامعية في التاريخ، ١٩٩١م. مرقونة ومحفوظة في خزانة كلية الآداب بالرباط.
- **السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين**. لعبدالقادر زمامة، ضمن مجلة الثقافة المغربية، وزارة الثقافة، ج ٦، ١٩٧٢م.
- **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس**، لمحمد بن جعفر الكتاني، طبعة حجرية، ١٣١٨هـ/١٩٠٩م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. لابن العماد عبدالحي الحنبلي، تح. لجنة إحياء التراث العربي، في دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت.
- **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**. لطاشكبري زادة (ت ٩٦٨هـ). دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- **علي بن ميمون: حنين من بلاد الغربة**، ضمن: العالم والسلطان، دراسة في انتقال الحكم ومقومات الشرعية في بداية العهد السعدي، للطفي بوشنتوف، رسالة دكتوراه الدولة في التاريخ، مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء/ عين الشق، ٢٠٠١م
- **علي بن ميمون الغماري بالمكتبة الظاهرية**. لعمر الجيدي، مجلة دعوة الحق، ع ٢٧٢، ربيع الأول والثاني/ نوفمبر، ديسمبر ١٩٨٨م.
- **علي بن ميمون الغماري**. لعبدالقادر زمامة. مجلة الثقافة المغربية، وزارة الثقافة، ج ٦، ١٩٧٢م.
- **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، لنجم الدين محمد بن محمد الغزي الدمشقي، تح. جبرائيل سليمان جبور، ط ١، المطبعة الأمريكانية، بيروت، ١٩٤٥ / ١٩٤٩م.
- **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، لمحمد العربي الفاسي، طبعة حجرية بفاس، ١٣١٣هـ/ ١٨٩٦م.
- **المنح البادية في الأسانيد العالية والمرويات الزاهية والطرق الهادية الكافية**. لمحمد بن عبدالرحمن الفاسي، تح. ح.م. الصقلي، مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب بالرباط.
- **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون**. لإسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

أثر الأفكار الإصلاحية العربية في المجتمع العراقي حتى عام ١٩٣٢م

د. ذنون يونس الطائي
مركز دراسات الموصل
جامعة الموصل - العراق

تتميز المرحلة الممتدة منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى العقود الأولى من القرن العشرين بأهمية بالغة على مستوى تطور الفكر العربي، ذلك أن تطورات مهمة قد حدثت خلالها في المجتمع العربي بعامة، انعكست في مجملها على الحياة الفكرية، التي أدت إلى نهوض عربي شمل الجوانب كافة.

ومن المعروف أن أبرز حدث شهده القرن الثامن عشر هو الغزو الفرنسي لمصر بقيادة نابليون عام ١٧٩٨م، وما تركه من آثار مادية ومعنوية في المجتمع المصري خاصة، والعربي عامة. الذي أحدث هزة عنيفة لدى الأوساط كلها[١]. فالاتصال بين المشرق العربي والغرب في المجال الفكري والثقافي وتعرف الاتجاهات والنظريات الفكرية. التي انتشرت بوساطة التجار والجاليات الأوربية وبوسائل متنوعة، أدت إلى ظهور الأفكار الجديدة وتطورها في البلدان العربية[٢]. حيث إن أسباب النهضة الأوربية بدأت تستقطب اهتمام المثقفين العرب ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على الرغم من علمانية الأفكار الأوربية وبخاصة الفرنسية، غير أنهم وجدوا فيها تعبيراً عما يتطلعون إليه: لتحسين أوضاعهم دون التفريط بدينهم وتقاليدهم الاجتماعية[٣].

فظهرت المفاهيم الجديدة تساق على الألسن

مثل: الدستور، والأمة، والقومية، والديمقراطية، والحرية، والوطنية، والجمهورية، والبرلمان، وغيرها[٤]، مع بروز عدد من الرواد الأوائل في بلاد الشام، الذين بشروا بتباشير الأفكار الإصلاحية أمثال: ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١م)، وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣م)، وعبدالرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢م)، في الوقت الذي ظهر فيه في مصر رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وقاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨م)، إضافة إلى عدد من المفكرين العراقيين مثل: محمود شكري الآلوسي (١٨٥٦ - ١٩٢٤م)، وجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦م)، وفي المغرب العربي عبدالعزيز الثعالبي (١٨٧٤ - ١٩٤٥م)، وغيرهم.

وقد مثل هؤلاء بأفكارهم وكتاباتهم ودعواتهم الإصلاحية اتجاهات فكرية عدة، تدعو بمجملها إلى نهوض الأمة العربية من سباتها، ومواكبة التطورات الحضارية والعلمية. ومن أبرز هذه الاتجاهات التي سادت المنطقة العربية، الاتجاه الإصلاحي الديني، الذي انبثق عن الحركات الإصلاحية الأولى كالوهابية، والمهدية، والسنوسية. والدعوة إلى الجامعة الإسلامية. حيث دعا أصحابه إلى التوفيق بين مبادئ الدين الإسلامي والحضارة الغربية. وقد مثله: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٦م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، وغيرهم[٥]. ثم برز اتجاه قومي يدعو إلى إحياء الخلافة الإسلامية على أساس الرابطة العربية، وقد مثله عبدالرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢م)، من خلال كتابيه (أم القرى وطبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)[٦].

وتطور هذا الاتجاه على يد نجيب عازوري (١٨٨١ - ١٩١٦م)، الذي دعا إلى الوحدة العربية الآسيوية، واستثنى من ذلك المغرب العربي، وقد ضمن أفكاره في كتابه (يقظة الأمة العربية)، الذي صدر في باريس سنة١٩٠٥م[٧]. في حين ظهر اتجاه آخر يدعو إلى تحقيق الإصلاحات على أساس الحكم الذاتي، ضمن الإدارة اللامركزية، وقد مثل هذا الاتجاه عبدالحميد الزهراوي (ت ١٩١٦م)، وطاهر الجزائري (١٨٥٢ - ١٩٢٠م)[٨].

أما دعاة النهضة العربية التاريخية والحضارية واللغوية، الذين آمنوا بإقامة مجتمع علماني، يستقطب كل الأديان فقد مثله: ناصيف اليازجي، وإبراهيم اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١م)، وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣م)، وغيرهم[٩]. في حين مثل الاتجاه الاجتماعي التقدمي القائم على أساس الممارسات الديمقراطية في ظل تحقيق العدالة والتكامل الاجتماعي، كل من شبلي شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧م)، وأديب إسحاق (١٨٦٥ - ١٨٨٤م)، وغيرهم[١٠].

إن النتاج العراقي، على الرغم من عمق جذوره واتصاله الوثيق بالتيارات والاتجاهات الفكرية المتعددة، بقي مجهولاً في العالم العربي، لولا الحركة الفكرية والثقافية النشطة التي شهدها العراق في أواخر القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، وبخاصة في مدنه الكبرى مثل: بغداد والموصل والنجف والحلة وسامراء وكربلاء والبصرة. فقد وجد فيها الأدب الوفير، والعلماء والكتّاب، الذين عرفوا بكثرة العطاء، وتعدد المؤلفات في ألوان المعرفة كلها كالفقه والتفسير والمنطق والشروح واللغة والأدب

والشعر والنثر والسير والتاريخ والرحلات والمساجلات والمناظرات وغيرها[١١].

الحركات الإصلاحية الدينية وصداها في العراق

لم يكن العراق خارج دائرة الحركات الإصلاحية الدينية التجديدية، التي شهدتها البلدان العربية، خلال القرن التاسع عشر؛ إذ يعد العراق من أوائل البلدان التي شهدت انبثاق الحركة الإصلاحية الدينية التجديدية المتمثلة (بالدعوة السلفية)، في الموصل على يد الملا أحمد بن الكولة (ت ١٧٥٩م)، الذي تصدى للخروقات الدينية السائدة حينذاك، ودعا إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول، وقد استمرت دعوته من بعده على يد ابنه محمد بن الكولة، حتى إن محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢م)، وكان فتى في مقتبل العمر، قد شهد ما جرى في الموصل من تحولات فكرية، واحتدام الجدل القائم بين دعاة التجديد من جهة والتقليديين من جهة أخرى، حيث تمكن خلال مدة تتلمذه على يد الشيخ ملا حمد الجميلي (ت ١٧٥٦هـ)، من تكوين اللبنات الأولى للأفكار الإصلاحية الدينية، التي غدت فيما بعد محور دعوته في بلاد الجزيرة العربية، التي سميت (بالوهابية)[١٢]، نسبة إلى مؤسسها، التي دعت إلى تخليص الإسلام مما علق به من الشوائب، والعودة به إلى نقائه الأول؛ إذ مثلت دعوة ابن عبدالوهاب امتداداً لأفكار ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٧م)، وابن قيم الجوزية، المرتكزة على منهج أحمد بن حنبل[١٣].

استمر العراق في تفاعله مع الأفكار الإصلاحية الدينية على امتداد بروز تلك الحركات؛ إذ غدا العراق محطة لتوافد رجالات الإصلاح، وبخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن أبرز الوافدين إليه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، الذي زار العراق للمرة الأولى بصحبة والده، وكان صبياً يبلغ الثانية عشرة من العمر، وقد لقي الترحاب والإكرام من قبل علماء العراق، ثم عاد إلى الهند، وذاع صيته في البلدان الإسلامية بفعل أفكاره التجديدية، وجاء إلى العراق مرات أخريات في طريقه إلى بلدان أخرى، وكان أهم زياراته إلى العراق عام ١٨٩٠م، حينما نفاه الشاه الإيراني ناصر الدين القاجاري (١٨٣١ - ١٨٩٦م)، حيث بقي فيه عدة أشهر وأعد شكواه التاريخية التي أرسلها إلى الإمام (حسن الشيرازي)، المقيم في سامراء، وقد نزل في بغداد في ضيافة السيد سلمان النقيب[١٤].

يعد الأفغاني من أبرز دعاة شعار (الجامعة الإسلامية)، وعمل على إنهاض الشرق بأجمعه، والمسلمين بشكل خاص، وقد خابت آماله في إنهاض الدولة العثمانية حينما تأكد أن السلطة العثمانية بوصفها غير عربية قد أتاحت الفرصة للتسلل الأوربي إلى الأقطار العربية مع استمرار محاولاتها تتريك العرب، فانصرف الأفغاني إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من وطن العرب الرازح تحت السيطرة العثمانية والاستعمار الأوربي[١٥].

لاقت دعوات الأفغاني صداها الواسع في العراق، والتف حوله جمهرة من العلماء والطلاب، الذين دخلوا في نقاشات معمقة حول مسائل دينية ودنيوية عديدة، وكانت مجلة (العروة الوثقى)، التي تصل إلى العراق باستمرار ذات تأثير بارز في نفوس المثقفين العراقيين وأفكارهم، ومنهم عبدالمحسن الكاظمي (١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، الذي تأثر به كثيراً، كما تكونت بينه وبين محمود شكري

الآلوسي (١٨٥٦ - ١٩٢٤م)، علاقة حميمة، حتى إن الأخير يعد من أصدق تلاميذه إضافة إلى المتحمسين لأفكاره أمثال: معروف الرصافي (١٨٧٥ - ١٩٤٥م)، وفهمي المدرس (١٨٧٣ - ١٩٤٤م)، والعالم النجفي هبة الله الحسيني (١٨٨٤ - ١٩٦٧م)[١٦].

كما أن الأفغاني، وفي سياق التحاور في الأفكار الإصلاحية، راسل بعض علماء الدين في النجف وكربلاء وسامراء وبغداد من أجل إقناعهم بالأدلة العقلية أن الوحدة الإسلامية هي التي تحول دون سيطرة القوى الكبرى على المسلمين، وبهذا الصدد يقول محمد حبيب العبيدي (١٨٨٠ - ١٩٦٠م). الذي تأثر كثيراً بالدعوة إلى الجامعة الإسلامية: «إن فكرة الاتحاد الإسلامي في ظل الخلافة. أمر واقع؛ لأنها جزء من الدين»[١٧].

الأحزاب والتجمعات السياسية

شهدت العاصمة العثمانية أوائل القرن العشرين تطورات سياسية وفكرية مهمة، حمست الجالية العربية في البحث لها عن موقع وسط الأحداث الجارية. ففي ظل السياسة التعسفية وسيادة الأفكار الطورانية. التي تبناها الاتحاديون، اشتد حماس الجاليات العربية، ومنهم العراقيون، إلى تأليف الجمعيات ذات الأفكار القومية والداعية إلى التكتل القومي وتأكيد الذات العربية، فبرزت جمعيات عدة، وكان العراقيون من أبرز المساهمين في تأسيسها مثل: جمعية الإخاء العربي العثماني ١٩٠٨م. حيث انضم إليها حمدي الباجة جي (١٨٨٥ - ١٩٤٨م)، وشاكر الآلوسي، وغيرهم[١٨]. والمنتدى الأدبي ١٩٠٩م. انضم إليه عدد كبير من العراقيين مثل: أحمد عزة الأعظمي (١٨٨٠ - ١٩٣٦م)، ومزاحم الباجة جي، وتوفيق السويدي (١٨٩١ - ١٩٦٨م)، وإبراهيم الواعظ (١٨٩٣ - ١٩٥٨م)، ومعروف الرصافي. ومحمد حبيب العبيدي[١٩]. إضافة إلى الجمعية القحطانية ١٩٠٩م وجمعية العلم الأخضر. والحزب الحر المعتدل ١٩١٠م، وحزب الحرية والائتلاف ١٩١١م، والجمعية الإصلاحية في البصرة، والنادي الوطني العلمي في بغداد ١٩١٢م، الذي أسسه مزاحم الباجة جي ومن أعضائه مصطفى نور الدين الواعظ[٢٠].

وفي عهد الاحتلال البريطاني للعراق (١٩١٤ - ١٩٢١م)، نشطت الجمعيات والأحزاب السياسية في مقاومة السياسة الاحتلالية وتصعيد المطالب الوطنية الداعية إلى استقلال العراق والسعي إلى الارتقاء به، فبرزت في هذا الإطار جمعية العهد العراقية، وجمعية حرس الاستقلال سنة ١٩١٩م، ومن أبرز مؤسسيها علي البزركان، وجلال بابان، وشاكر محمود، ومحمد باقر الشبيبي، ومحمود رامز، وجعفر أبي التمن (١٨٨١ - ١٩٤٥م)[٢١].

وواصل المثقفون العراقيون اهتمامهم بتفعيل النشاط السياسي والفكري مع تأسيس الحكم الوطني، فعلى أثر صدور قانون الجمعيات، الذي نشر في ٢ تموز ١٩٢٢م، أجيزت عدة أحزاب سياسية وطنية، كان لها مواقفها الوطنية، التي تتمحور حول الاستقلال الوطني،، وحماية الثروات الوطنية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وصيانة المكاسب الجماهيرية، ومن هذه الأحزاب: الحزب الوطني العراقي، الذي تأسس في ٢ آب ١٩٢٢م برئاسة جعفر أبي التمن (١٨٨١ - ١٩٤٥م)، وبهجت زينل، ومهدي البصير، ومولود مخلص، وحمدي الباجة جي (١٨٨٥ - ١٩٤٨م)،

وعبدالغفور البدري (١٨٩٠ - ١٩٤٣م)، وأحمد الشيخ داوود (١٨٧١ - ١٩٤٨م)، وحزب النهضة العراقية، تأسس في ١٩ آب ١٩٢٢م، وتألفت لجنته التنفيذية من أمين الجرجفي (رئيساً)، والأعضاء الشيخ أحمد الطاهر، وآصف وفائي، وعبدالرزاق الأزري، وعبدالرسول كنه، وغيرهم، والحزب الحر العراقي الذي أجيز في ٣ أيلول ١٩٢٢م، بزعامة محمود بن عبدالرحمن النقيب، وكذلك حزب الأمة الذي تأسس في ١٩ آب ١٩٢٤م، بزعامة ناجي السويدي (١٨٨٢ - ١٩٤٢م)[٢٢].

وفي الموصل تأسس حزب الاستقلال الوطني في أيلول ١٩٢٤م، الذي سعى إلى تصعيد العمل السياسي من أجل ضم ولاية الموصل إلى الأم العراق. وسارت إلى جنبه جمعية الدفاع الوطني عن ولاية الموصل، التي أجيزت في ١٦ تشرين الثاني ١٩٢٥م. وكذلك الحزب الوطني العراقي (فرع الموصل)، وجمعية النهضة المدرسية، التي ساهمت في الدفاع عن عراقية الموصل[٢٣]. وقد انضم إلى هذه الجمعيات عدد كبير من العاملين في الحقل القومي والوطني مثل: أحمد الفخري، ومحمد حبيب العبيدي، وأرشد العمري (١٨٨٨ - ١٩٨٢م)، وإبراهيم كمال، وفتح الله سرسم، وآصف وفائي، ومحمد صدقي، وجميل دلالي، ومحمد يونس السبعاوي وغيرهم.

وفي تشرين الأول من سنة ١٩٢٥م تأسس في بغداد حزب التقدم برئاسة عبدالمحسن السعدون، وحزب الشعب الذي أجيز في ٢ تشرين الثاني ١٩٢٥م برئاسة ياسين الهاشمي (١٨٨٤ - ١٩٣٧م)، وحزب العهد العراقي في ١٤ تشرين ١٩٣٠م بزعامة نوري السعيد (١٨٨٨ - ١٩٥٨م)، وكذلك حزب الإخاء الوطني، الذي أجيز في ٢٥ تشرين الثاني ١٩٣٠م بزعامة ياسين الهاشمي، ورشيد عالي الكيلاني، وحكمت سليمان[٢٤]. كما شهدت الساحة العراقية ظهور الأفكار الاشتراكية من خلال جماعة الأهالي، الذين انتظموا سنة ١٩٣١م بما سمي (جماعة الأهالي)، في بغداد بعد عودة بعض الطلاب العراقيين من الدراسة في الجامعات الأجنبية ومنهم: حسين جميل، وعبدالقادر إسماعيل، ومحمد حديد، وعبدالفتاح إبراهيم، حيث آمنوا بالمبادئ الاشتراكية وأطلقوا عليها مصطلح (الشعبية)[٢٥]. كما أن تباشير الأفكار الماركسية بدأت بالظهور مع بداية الثلاثينات أيضاً في بعض المدن الجنوبية، حيث ظهر لأول مرة سنة ١٩٣٢م منشوراً باسم (الحزب الشيوعي العراقي)، في مدينة الناصرية[٢٦]، وهكذا استمرت الأحزاب السياسية تُصعد من أساليبها السياسية في سبيل المطالبة بالحقوق الوطنية والمحافظة على المكتسبات الجماهيرية، كما سيكون لهذه الأحزاب عموماً أدوار وطنية مهمة في مسيرة الحياة السياسية في العراق.

المساهمات القومية والمواقف الوطنية:

إن الأحداث التي شهدتها المنطقة العربية وبروز الأحزاب والتجمعات الوطنية والقومية قد أنضجت الفكرة القومية وزيادة الدعوات الإصلاحية للنهوض بالواقع العربي. فلا غرو أن نجد مشاركة العراقيين في الأحداث القومية الكبرى للعرب. فحينما أعلنت الثورة العربية في ١٠ حزيران ١٩١٦م بقيادة الشريف الحسين بن علي ساهم العراقيون بدور بارز في إطارهم المتاح لهذه الثورة، بوصفها ثورة قومية تعبر عن الحس القومي العربي المتأصل لدى المثقفين العراقيين، فجاءت مساهماتهم أصيلة، وشغلوا

مواقع مؤثرة، فقد شغل محمد شريف الفاروقي منصب مندوب الحسين في القاهرة، وكان الفاروقي قد خدم بالجيش العثماني بصفة ضابط ومعلم الفيلق الثاني عشر في فن الرماية، وكذلك ياسين الهاشمي الذي شغل قيادة إحدى الوحدات العسكرية في جيش الثورة، وقيام عبدالحميد البغدادي بشغل مناصب قيادية أيضاً[٢٧]. إضافة إلى طالب النقيب، ومولود مخلص، وعبدالله الدليمي، ومحمد رشيد البغدادي، وسعيد البغدادي، وإبراهيم الراوي، ومحمد حلمي البغدادي، وداود صبري المدفعي، وعلي جودت الأيوبي، وجعفر العسكري، الذي شغل منصب قائد الجيش الشمالي بقيادة الأمير فيصل، ونوري السعيد الذي تقلد منصب رئيس لأركان الجيش الحجازي، ثم تقلد رئاسة أركان حرب الجيش الشمالي، وله جهود وخبرات كبيرة في تنظيم جيش الثورة عموماً[٢٨].

وبعد قيام الثورة العربية، وتحرير الشام من السيطرة العثمانية، ودخول القوات العربية دمشق في تشرين الأول ١٩١٨م، وإعلان الحكومة العربية فيها، بقيادة الأمير فيصل بن الحسين، ساهم العراقيون بدور مهم في إرساء دعائم الحكم العربي، وترسيخ أركان الحكومة العربية، حيث قدموا جل خبراتهم الإدارية ومهاراتهم السياسية، وأثبتوا كفاءتهم في المجالات المتنوعة[٢٩]. وجلهم من المشاركين في الثورة العربية أمثال: نوري السعيد، وأحمد عزت الأعظمي، ومحمد طاهر العمري، وجعفر العسكري، وتحسين قدري، وياسين الهاشمي، ومحمود الملاح (١٨٩١ - ١٩٦٩م)، وغيرهم[٣٠].

إن زيادة الوعي السياسي والثقافي لدى العراقيين وتأثرهم بأفكار الثورة العربية ومشاركتهم في الحكومة العربية في دمشق وإصرار بريطانيا على حكم العراق حكماً مباشراً عن طريق الانتداب، وفرض سياسة الأمر الواقع، إضافة إلى سوء الإدارة وسيادة روح التعالي في التعامل مع الشعب العراقي، هذه العوامل مجتمعة أدت إلى انفجار أولى الثورات العراقية في التاريخ المعاصر عام ١٩٢٠م[٣١]. ذلك أن الثورة عبرت في مضامينها الفكرية والشعبية عن التلاحم بين جميع الفئات في سبيل صيانة الوطن والمطالبة بالاستقلال، فلعب رجال الدين الدور البارز في حشد التأييد العشائري للثورة، وقام المثقفون، ومن خلال منابرهم الفكرية والأدبية ووسائلهم الصحفية، بدورهم الريادي في التنبيه إلى مخاطر الاستعمار وأهمية نيل الاستقلال. وكذلك فعل العسكريون في الدفاع عن الوطن ووضع الخطط العسكرية، وقد انتظمت بقية شرائح المجتمع العراقي، التي قوامها أصحاب المهن والأطباء والمدرسون والمحامون والموظفون المدنيون، الذين كونوا العمود الفقري للحركة الوطنية والثقافية في العراق[٣٢]. حيث دخل العراقيون في معارك فاصلة مع المحتل البريطاني ابتداءً من ثورة تلعفر في مدينة الموصل، حيث كانت الشرارة الأولى للثورة العراقية الكبرى، وحتى الفرات الأوسط وجنوب العراق[٣٣]. وكان هدف الحركة الوطنية إنهاء حالة الانتداب، والحصول على الاستقلال، ولم يلبث أن تفاقم الأمر خلال شهر آب سنة ١٩٢٢م عندما تألفت في أوائل الشهر الأحزاب الثلاثة (الوطني والنهضة والحر)[٣٤].

وحينما عرضت المعاهدة على المجلس

التأسيسي جوبهت بالرفض من قبل أقطاب الحركة الوطنية، وفي طليعتهم ياسين الهاشمي، وناجي السويدي، ومزاحم الباجة جي، ورؤوف الجادرجي، كما رفضت من قبل جعفر أبي التمن، وحمدي الباجة جي، ومهدي البصير، ومحمد الصدر، والشيخ محمد مهدي الخالصي، الذين نفوا إلى جزيرة هنجام[٣٥]. كما عورضت من قبل بعض الشيوخ، ومنهم شيوخ المنتفك بزعامة الشيخ سالم الخيون. كما حاول مجهولون اغتيال مندوبي الحلة الشيخ عداي الجربان، والشيخ سلمان البراك، وحدث من جرائها عدد من الاستقالات من المجلس التأسيسي[٣٦].

وفي النجف صدرت منشورات دينية تهاجم بريطانيا، مطالبة بانسحابها من العراق، كما عرض كاظم أبي التمن مشروع فتوى لتوقيعها من المجتهدين، التي تتضمن رفض المعاهدة ورفض الاعتراف بالحكومة، بل حتى بالملك، وأيد هذا الرأي الشيخ مهدي الخالصي[٣٧]. وصدرت فتاوى أخرى في كربلاء والنجف والكاظمية من قبل الشيوخ مهدي الخالصي، وميرزا حسين، وأبو الحسن علي الأصفهاني، تندد أيضاً بالمعاهدة[٣٨]. حيث اتخذ النضال ضد عقد المعاهدة طابعاً شعبياً عاماً في عدة مناطق أخرى، مثل الحلة والدليم وديالى وغيرها[٣٩]. وبناء عليه رسم الملك فيصل سياسة واضحة تقوم على الاتصال بشيوخ القبائل والمتنفذين في عدد من المدن، منها الموصل والعمارة والبصرة: لتدارس الأوضاع العامة[٤٠].

وقد استمر النهج العراقي الوطني والشعبي، الرافض لمشاريع المعاهدات البريطانية، على أثر تطور الوعي السياسي والنضوج الفكري في تحديد كيفية التعامل مع الأجنبي المحتل. وفي محاولة الاستشراف للمستقبل وإنهاء العلاقة مع السلطات البريطانية، ونظراً لارتباط معاهدة ١٩٢٦م بقضية تقرير مصير ولاية الموصل، تعاملت الحركة الوطنية معها بشكل دقيق جداً، حيث أريد لهذه المعاهدة تحقيق هدفين؛ أولهما: ضمان منطقة الموصل للعراق، خلافاً لما كانت تسعى إليه تركيا في ضم المنطقة، والثاني تحوير المعاهدة نفسها على شاكلة تكون أقرب لتحقيق الآمال الوطنية للشعب العراقي[٤١].

ولذلك بعد موافقة مجلس الوزراء على المعاهدة، وعرضها على البرلمان في ١٨ كانون الثاني ١٩٢٦م، طالب رئيس الوزراء (عبدالمحسن السعدون) من أعضاء المجلس النيابي الإسراع بالتصويت عليها، وقد تصدى النائبان إبراهيم كمال، ومزاحم الباجة جي لهذا الطلب، كما رفض النائب باقر الشبيبي عقد جلسة سرية للتصويت، وهكذا انسحب ١٨ عضواً من المجلس احتجاجاً على أمر الاستعجال في درس بنود المعاهدة. وهكذا مررت المعاهدة بالمجلس النيابي، ثم بمجلس الأعيان بعد أن عارضها في المجلس الأخير مولود مخلص[٤٢].

كما اتسمت مواقف الحركة الوطنية والمثقفين العراقيين بالحزم والجدية والوعي العالي من معاهدة ١٩٢٧م، حيث أعلنت معارضتها للمعاهدة المذكورة، ودعا محمد رضا الشبيبي إلى إعادة النظر فيها؛ لأنها تتعارض مع استقلال العراق، كما هاجمها إبراهيم صالح شكر بوصفها (صفقة خاسرة)، وسخر منها محمد مهدي البصير، وقال عنها هي (عهود أم قيود)، وعدّها فهمي المدرس معاهدة تحول دون تقدم العراق. كما أن مفاوضات

جعفر العسكري حولها كانت (انتحاراً سياسياً له) في رأي مزاحم الباجة جي، كما دعا كل من ثابت عبدالنور ومحمد باقر الشبيبي الحكومة إلى إعادة النظر في المعاهدة على ضوء المصلحة الوطنية[٤٣].

أما معاهدة ١٩٣٠م، فكان الاستياء منها في كل أنحاء العراق على أشده بسبب صدور قانون استيفاء رسوم البلديات وفق المادة ١١ من القانون الأساسي العراقي، فتأزم الوضع الاقتصادي في البلاد، وازدادت البطالة، مما أدى إلى حدوث إضراب عام ١٩٣٠م، فأقفلت المحال في بغداد، وخيم عليها السكون ابتداءً من ٥ تموز ١٩٣١م حتى ١٨ منه، كما شمل ذلك مدينة البصرة أيضاً[٤٤]. وحينما أذيعت محتويات هذه المعاهدة تناولها ساسة العراق ومثقفوه بالنقد اللاذع من على صفحات الجرائد، كما فعلت في غضون شهر تموز كل من جريدة العالم العربي والبلاد وصوت العراق. كما جاهر عدد من أقطاب الحركة عن آرائهم بشأن المعاهدة أمثال: ياسين الهاشمي، ورشيد عالي الكيلاني، وحكمت سليمان، وتوفيق السويدي، وعبدالعزيز قصاب، وكامل الجادرجي، ويوسف غنيمة، ومزاحم الباجة جي، وناجي السويدي، في بيان مسهب[٤٥]. وكذلك فعل أحمد عزة الأعظمي، وبهجت زينل، ومحمد باقر الشبيبي، وفائق القشطيني، وحمدي الباجة جي، وابراهيم صالح شكر، وكامل الجادرجي، وخير الدين العمري (١٨٩٠ - ١٩٥١م)، وروفائيل بطي[٤٦]. وتتمحور تلك الآراء حول القيود التي تكبل العراق بشروط لا تتفق مع الاستقلال المنشود، وأن العراق أصبح بموجبها مقيداً بالنفوذ والمصالح البريطانية إلى حد بعيد[٤٧]. فحينما عرضت على المجلس النيابي يقول مصطفى علي: «فبوغت المعارضون بالمعاهدة، فما استغربوا أن يجابهوا بذلك، وفوجئوا بصك الاستعباد فما ضعفوا ولا استكانوا، بل سددوا إليه سهامهم وطعنوه الطعنات النجل»[٤٨]؛ إذ لاقت معارضة من نواب العراق على اختلاف انتماءاتهم، أمثال: إبراهيم عطار باشي (الموصل)، وبهجت زينل (الكوت)، ورشيد عالي الكيلاني (بغداد)، وصادق البصام (الكوت)، وعبدالكريم الديوان (العمارة)، وعبود الملاك (البصرة)، وعثمان العلوان (كربلاء)، وعلي جودت الأيوبي (الموصل)، ومحمد صدقي (الموصل)، وغياث الدين (الموصل)، ومعروف الرصافي (العمارة)، وناجي السويدي (بغداد)، وياسين الهاشمي (بغداد)[٤٩].

الصحافة ودورها الإصلاحي

كانت الصحافة إحدى أهم الوسائل التي ساهمت في إيصال الأفكار الإصلاحية إلى العراق، وأتاحت الفرصة لاطلاع المثقفين على طبيعة التطورات الفكرية والتحولات الثقافية والاجتماعية في البلدان العربية، وبخاصة في بلاد الشام ومصر؛ إذ تأسست في العراق بعد منتصف القرن التاسع عشر عدة جرائد رسمية، مثل جريدة الزوراء في ولاية بغداد ١٨٦٩م، وجريدة موصل في ولاية الموصل ١٨٨٥م، وجريدة البصرة في ولاية البصرة ١٨٩٥م[٥٠].

وشغف المثقفون العراقيون بالجرائد العربية، فحينما تصل إلى العراق تتلاقفها أيديهم بلهفة، للاطلاع على محتوياتها الإخبارية والثقافية والفكرية، فابتداء من ١٨٧٠م صدرت في بيروت عدة جرائد منها: الجنان والنحلة والجنة والبشير إضافة إلى عدة مجلات مثل: الآثار، والمسرة،

والكوثر، والنبراس، والعثماني، والفرقان، والإخاء، والنقاش المصرية، والمنهل، ومعظم هذه الصحف والمجلات كانت تصل إلى أبرز المدن العراقية كالبصرة وبغداد والموصل والنجف، إضافة إلى الصحف المصرية كالمقتطف، والهلال، والضياء، والمنار، والمشير، والمؤيد، واللواء، والمقطم، والأهرام، والأخبار(٥١). إضافة إلى الجرائد التركية الصادرة في استانبول باللغة التركية، منها جرية (بصيرة)، و(حقايق وقايع)، و(طريق)، وغيرها(٥٢).

لم يقتصر دور المثقفين العراقيين على قراءة ما تنشره تلك الجرائد، إنما اتخذوها منبراً فكرياً وثقافياً، يعبرون فيها عن نضج الأفكار الإصلاحية ويدلون بدلوهم في خضم تلاطم طموحات النهضة للأقطار العربية. وتمكنوا من تسخير الصحافة لممارسة النقد من أجل النهوض والتقدم، في الوقت الذي تعرفوا من خلالها مصطلحات جديدة من قبيل: الجمهورية، والاشتراكية، والديمقراطية، وغيرها، كما استحدثت وعربت فنون أدبية، وأخذت الأذهان تنشغل بحوادث سياسية، وأحداث تاريخية، ووقائع اقتصادية، وظواهر اجتماعية، والسعي لتطوير الأساليب الكتابية، كما ظهر الجدل بين التقليديين والحدثيين، وبدأت تستخدم العديد من المصنفات الأدبية الحديثة(٥٣).

فاستقبلت الجرائد العربية نتاجات المثقفين العراقيين، كالمقالات، والتعقيبات، والفنون الأدبية المتعددة، واتخذت طريقها للنشر والذيوع؛ لتفعل فعلها على مستوى تفعيل الجهد الفكري والثقافي العربي، فقد نشر في جريدة الجوائب مثلاً: عبدالغفار الأخرس ١٨٦٥م، وأحمد شاكر زين البغدادي وعبدالحميد الآلوسي، وأحمد عزت الفاروقي، وأنستاس الكرملي، كما نشر جميل صدقي الزهاوي نتاجاته الأدبية في مجلة المقتطف في العقد الأخير من القرن التاسع عشر(٥٤). بل إن العراقيين ذهبوا أبعد من ذلك حينما أسسوا بعض الجرائد والمجلات في البلدان العربية، كما هي الحال مع الملا عثمان الموصلي، الذي أصدر في القاهرة مجلة المعارف سنة ١٨٩٧م، وقيامه بطبع العديد من المؤلفات فيها(٥٥). ولم يتوان الآخرون عن الفعل ذاته في مصر حيث طبع العديد من المثقفين العراقيين مؤلفاتهم فيها، مثل محمود شكري الآلوسي، وأبو الثناء الآلوسي وغيرهم.

لقد كان لهذا المخاض الفكري والنهج الإصلاحي آثاراً مهمة على صعيد إنضاج الأفكار الإصلاحية في العراق، مع بروز عدد من المفكرين والكتاب العراقيين أواخر القرن التاسع عشر، أمثال: محمود شكري الآلوسي، وسليمان فائق، ومصطفى الواعظ، وعلاء الدين الآلوسي، وأنستاس الكرملي، وأحمد عزت الفاروقي، ومحمد باقر الشبيبي، وشكري الفضلي، وخيري الهنداوي، وإبراهيم حلمي العمر، وعبداللطيف ثنيان، وأعداد كبيرة جداً، استمر عطاؤهم الفكري في العقود الأولى للقرن العشرين.

فقد شهد العراق في أوائل القرن العشرين نهضة صحفية فكرية ثرة، انطلق فيها مداد الكتاب، وأغنوا الحياة الفكرية بما جادت به ألبابهم في خضم دعواتهم الإصلاحية في محاولتهم لاستنهاض الهمم، وإصلاح الواقع، واللحاق بركب التطور المدني والحضاري، الذي تشهده الأمم الأخرى.

ففي البصرة استمرت حركة النهوض الطباعي

والصحفي؛ إذ أسس العديد من المطابع الحديثة، كمطبعة الأحمدية ١٩٠٩م، ومطبعة الاتحاد، التي استبدل اسمها إلى البصرة الفيحاء ١٩١٠م، ومطبعة المحمودية ١٩١١م، ومطبعة الأمة ١٩٢٠م، والمطبعة الأميرية ١٩٢١م، ومطبعة التايمس ١٩٢١م، كما صدر فيها عدة صحف، تناولت موضوعات فكرية وثقافية وأدبية وإخبارية، حيث صدر سنة ١٩١١م جريدة إظهار الحق، وجريدة الفيض وجريدة البصرة الفيحاء وجريدة التاج، وجريدة المنبر، وفي سنة ١٩١٣م صدرت جريدة الدستور، كما أصدرت السلطات البريطانية المحتلة سنة ١٩١٤م جريدة الأوقاف البصرية[٥٦]. ومعروف أن الصحف الصادرة في عهد الاحتلال البريطاني كانت إحدى وسائل الدعاية للسلطة الاستعمارية مثل جريدة مرآة العراق، والموصل، والنجمة، وبيشكوتن سليماني (تقدم السليمانية)، باللغة الكردية[٥٧].

وبعد تأسيس الحكم الوطني تصاعدت حركة التأليف والكتابة والنشر، وساهمت الجرائد بقسطها الوافر في ذلك، حيث تبارى الكتاب والمثقفون في طرح أفكارهم النهضوية الرامية إلى التقدم. وكان لتأسيس عدد من الجرائد أثر بارز في ذيوع تلك الأفكار، وبخاصة صحف الأحزاب السياسية، التي عكست منهج تلك الأحزاب من خلال جرائدها، مثل جريدة العاصمة ١٩٢٢م، وفي الموصل جريدة الجزيرة ١٩٢٢م، وجريدة العهد ١٩٢٥م[٥٨]. وفي بغداد استمرت الأحزاب السياسية بإصدار صحفها، كجريدة اللواء ١٩٢٨م. وجريدة النهضة العراقية ١٩٢٩م، وجريدة صدى الاستقلال ١٩٣٠م، وجريدة العهد العراقي ١٩٣٠م[٥٩].

التواصل الثقافي مع المثقفين العرب

اتخذ التواصل الثقافي بين رجال الفكر العراقيين وأقرانهم في البلدان العربية بعداً أعمق لتبادل الأفكار الإصلاحية والتجديدية من خلال المراسلات المعبرة عن الإعجاب بالطروحات الفكرية وتعزيز الصلات الحميمية بينهم. وقد لوحظ ابتداءً من النصف الثاني للقرن التاسع عشر ثمة تغييرات واضحة، قد طرأت على الإنتاج الفكري العراقي، وأن النزعة التجديدية قد انعكست بالدرجة الأساس على شكل الإنتاج الأدبي، حتى إن الأفكار الجديدة غالباً ما كانت تتستر وراء أشكال التعبيرات القديمة، مستخدمين في ذلك الاستعارات والمقارنات التاريخية؛ لتغليف نظرتهم الجديدة، وإبراز آرائهم التجديدية[٦٠]. وفي هذا الإطار من الأجواء الفكرية راسل أقطاب الفكر العراقي أقرانهم في بلاد الشام، كما هي الحال في المراسلات التي جرت بين محمود شكري الآلوسي، وجمال الدين القاسمي، أحد العلماء المهتمين بالعقيدة السلفية، وذلك للبحث في أمور الفكر والسياسية، كما راسل الآلوسي أيضاً الشيخ عبدالرزاق البيطار، لتبادل الرأي بينهما[٦١].

كما جرت المراسلات بين مثقفي البصرة والموصل والنجف مع أقرانهم في بلاد الشام أيضاً، مثل المراسلات بين الأديب اللبناني بطرس كرامة وعبد الجليل البصري، والمراسلات بين الأديب الموصلي عبدالحميد بن الشيخ جواد مع بطرس كرامة وناصيف اليازجي، وتبادل قصائد الشعر بينهم[٦٢]. إضافة إلى مراسلات إبراهيم الطباطبائي مع عدد من مثقفي بيروت، ومراسلات جواد الشبيبي مع عبدالباسط الأنسي صاحب

جريدة الإقبال، ومراسلات هبة الدين الحسيني، وهو واحد من رجال الدين والفكر المشهورين في العراق مع كبار رجال الفكر والثقافة في الشام ومصر، أمثال محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبدالعزيز جاويش، وأصحاب مجلتي الهلال والمقتطف[٦٣].

كما كان مثقفو الشام يراسلون هم أيضاً أقرانهم في العراق، ففي سنة ١٨٤٨م جرت المراسلات الفكرية بين ناصيف اليازجي مع الأديب العراقي عبدالباقي العمري، ومع مثقفين آخرين مثل شهاب الدين العلوي[٦٤]. وأبدى مثقفو العراق إعجاباً بالنهضة الفكرية المصرية، وكانت جامعة الأزهر مثار إعجابهم، إلى درجة الرغبة في الاقتداء بها، حيث دعا نعمان الأعظمي إخوانه العراقيين إلى إقامة جامعة كبرى في العراق على غرارها[٦٥]. وغدت مصر في أواخر القرن التاسع عشر محط توافد رجال الفكر العراقيين؛ لتبادل الرأي مع أقرانهم المصريين، وفي هذا الإطار زارها إبراهيم فصيح الحيدري سنة ١٨٩٢م، والتقى عدداً من الأدباء والمفكرين فيها[٦٦]. وبذلك لم تقتصر العلاقة الفكرية بين مثقفي العراق وأقرانهم العرب على المراسلات فقط، بل تجاوزتها إلى تبادل الزيارات في أماكن عيشهم؛ إذ بلغ إعجاب المثقفين العراقيين بآراء أحمد فارس الشدياق إلى الحد الذي زاروه حيث يقيم، فقد شد الرحال لزيارته في استانبول كل من: أبي الثناء الآلوسي، وأحمد عزة الفاروقي، وعبدالباقي العمري، وكذلك عباس القريشي، وهو أحد مثقفي النجف وعمل مصححاً في مطبعته. ورحل الأديب العراقي قاسم بن يحيى الموصلي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى حلب، والتقى علماءها وعاد إلى العراق[٦٧]. وعرف عن الملا عثمان الموصلي زياراته المتكررة إلى بلاد الشام ومصر واستانبول، والتقائه عدداً من الأدباء والمثقفين، لتبادل الآراء والخبرات، حيث تتلمذ عليه الموسيقار سيد درويش، وأخذ عن الموصلي بعض المقامات[٦٨]. ومما سهل مهمة الاتصال الفكري مع المثقفين العرب قيام المدارس الدينية المسيحية بإيفاد طلابها إلى بعض البلدان العربية والأوربية، مثل الشام وحلب واستانبول وروما وباريس، وكان لتلك السفرات أثر كبير في التأثر بعوامل النهضة العربية والاطلاع على مبتكرات العصر الحديث في أوربا. وأسهم العراقيون خلال زياراتهم تلك في نمو بعض المؤسسات العلمية والمكتبية المهمة، وبرفد العلوم والآداب بنتاجاتهم المتنوعة. ومن أبرز من قام بذلك الدور أقليمس يوسف داود وزميله إفرام رحماني، والأخير زار حمص وحماة وزحلة وطرابلس والإسكندرية وماردين، وسافر إحدى عشرة مرة إلى أوربا خلال السنوات (١٨٦٩ - ١٩٠٩م)[٦٩]. وفي العقود الأولى للقرن العشرين نضجت العلاقات الثقافية والفكرية والعلمية بين رجال الفكر العراقيين وأقرانهم العرب، حيث شهد العراق توافد الاختصاصات العلمية والفكرية المتعددة من أجل الارتقاء بالعلوم المتنوعة على صعيد إلقاء المحاضرات والتدريس والتأليف وتبادل المعلومات والخبرات وغيرها، حتى لتجد أن العراق غدا ملتقى علمياً وأدبياً وثقافياً ترى فيه رجال الفكر والعلماء والطلاب من مختلف الملل والنحل. وفي هذا الإطار قدم العراق عبدالحميد الزهراوي والتقى عدداً من المثقفين، كما قدم أيضاً سليمان البستاني، الذي أقام في بغداد ثماني سنوات. وكان على اتصال بأبرز مثقفي العراق،

وتقلد عدة مناصب حكومية، وساهم في تطور التعليم في البصرة[٧٠].

وفي سنة ١٩٠٩م قدم العراق الشيخ محمد أمين الشنقيطي، وهو من علماء الدين الموريتانيين، وأقام في مدينة البصرة، والتقى علماءها، وقام بإلقاء سلسلة من الدروس والمحاضرات المتعلقة بالشريعة الإسلامية[٧١]. وفي سنة ١٩١٢م قام المجاهد السوري زكي الخطيب بزيارة للعراق، التقى خلالها عدداً من المهتمين بالعمل القومي، كما قدم إلى العراق أيضاً سنة ١٩١٤م أنيس الصيداوي، وهو خريج الجامعة الأمريكية في بيروت، وزاول في العراق مهنة الصحافة، وأصبح رئيس تحرير جريدة الموصل[٧٢]. وابتداءً من سنة ١٩١٧م توافد على القطر عدد كبير من رجال العلم من أجل المساهمة في تدريس العلوم المتنوعة، ومنهم نجيب الأرمنازي (لتدريس التاريخ الأوربي)، وصالح شميل (لتدريس اللغة الإنكليزية)، وحسين عبدالهادي النابلسي (لتدريس التاريخ)، وعمر عبدالعزيز سعيد (أستاذ النظريات العامة)، إضافة إلى درويش المقدادي (مدرس التاريخ)[٧٣]. وفي سنة ١٩٢١م وفد على العراق رجل التربية والعلم ساطع الحصري، استجابة لدعوة الملك فيصل الأول، للعمل في مجال تطوير التربية والتعليم، الذي قدم خدمات جليلة ومشروعات علمية رائدة طيلة مدة عمله في العراق[٧٤].

ووصل إلى العراق سنة ١٩٢٢م الرحالة العربي أمين الريحاني في إطار رحلته التي زار خلالها المغرب الأقصى وإسبانيا ولبنان والجزيرة العربية ثم العراق. وقد أعقبها بزيارات أخرى للقطر[٧٥]. كما حل المفكر التونسي عبدالعزيز الثعالبي سنة ١٩٢٥م ضيفاً على بغداد، والتقى قادة الفكر والأدب والسياسة فيها، وقد رحب به كبار الشعراء، أمثال الزهاوي، والرصافي، حيث ألقى العديد من المحاضرات التي تتعلق بالنهضة العربية وسبل النهوض بالواقع العربي[٧٦]. وفي سنة ١٩٢٩م وصل القطر اللغوي المصري أحمد حسن الزيات،، للقيام بتدريس العلوم اللغوية، وقد لقب بـ (رسول الثقافة العربية)[٧٧].

كما شهد العراق في مطلع الثلاثينات قدوم عدد من الأطباء العرب للمساهمة في نهضة العراق الصحية من خلال العمل في المؤسسات الصحية المتعددة، وبخاصة في المستشفيات العامة ومنهم: أمين معلوم، وسعد الدين العيسى، وواصل أرسلان، وعبدالعزيز الكنفاني، ومحمد صبري مراد، ومصطفى راغب، وفي الإطار ذاته وصل إلى بغداد الطبيب أمين رويحة سنة ١٩٣٣م للعمل في المؤسسات الصحية، وفي السنة نفسها قدم إلى القطر المؤلف العربي أمين سعيد، للاطلاع على نهضة العراق الجديدة، التي أعجب بها كثيراً، حيث جال في أغلب المدن العراقية ومنها: بغداد وسامراء وكربلاء والنجف وغيرها[٧٨].

تطور الآداب والفنون

لقد حدث من جراء الاتصالات الثقافية والمراسلات الشخصية والتبادل الثقافي بين مثقفي العراق وأقرانهم في البلدان العربية، واطلاعهم على كل المستجدات الفكرية، أن اكتسبت الحياة الأدبية في العراق ثراءً وعطاءً متميزين، ففي منتصف القرن التاسع عشر برز عدد من الأدباء والكتاب الذين سعوا فعلاً إلى تنشيط الحياة الفكرية بكتاباتهم

وأشعارهم وأدبهم ومصنفاتهم التاريخية والأدبية والفنية.

كما برزت موضوعات جديدة تناولها الأدباء في أعمالهم، كالمجاهرة في نقد الدولة، والتغني بحب الوطن، والشعر في سبيل العروبة، والشعر في نقد المجتمع ومحاولات الإصلاح، وشعر الشكوى، إضافة إلى الأبواب التقليدية المعروفة للشعر. وقد جادت المدن العراقية بمشاهير الشعراء، ففي الحلة مثلاً برز في هذا الإطار: حيدر الحلي، وحمادي نوح، وعبدالله العزاوي، وصالح الكواز، وحسن الفراري، وعباس السيد حسين، وجعفر القزويني وغيرهم(٧٩).

ومن الثابت أن أدباء الموصل وبغداد كانوا أقرب من غيرهم من أدباء العراق بالاتصال بالتيارات الأدبية الحديثة، التي كانت تصل إليهم بوسائل شتى. فبرز شعراء وكتاب سبقوا غيرهم في الصناعة الشعرية والكتابات الجادة، أمثال: عبدالباقي العمري، وعبدالغفار الأخرس، وأحمد عزة الفاروقي، وعبدالله راقم، وجميل الجميل، وغيرهم(٨٠).

وشهدت البصرة ظهور مجموعة من المثقفين والأدباء أمثال: السيد إبراهيم البصري، وعثمان ابن سند، والقاضي أحمد نور الأنصاري، وعبدالجليل البصري وغيرهم(٨١). وأعقبتهم مجموعة أخرى في أوائل القرن العشرين، أمثال: محمد جواد جلال، وعبدالرضا ملا حسن، وكاظم مكي حسن، وعبدالرزاق الفائز، وسالم علوان الجلبي، وغالب الناهي وغيرهم(٨٢).

وبرز في العراق جمهرة من الكتاب والمؤرخين، الذين أفاضوا في كتاباتهم التاريخية، التي شملت جوانب متعددة من حياة المجتمع العراقي، حيث أرخوا لحقبة مهمة من تاريخ العراق السياسي والاجتماعي والفكري، أمثال: أحمد اللحافي البغدادي، وإبراهيم فصيح الحيدري، وخليل حموش، وعبدالله السويدي، وعبدالحسين بن نعمة النجفي، وعبدالرحمن الطالباني الشهرزوري، وعبدالله بن حمود الآلوسي، ومحمد رضا الكاظمي، ومحمد مهدي بحر العلوم، ومحمد مهدي كركوكلي(٨٣). وأعقبهم جمهرة أخرى أمثال محمد أمين العمري، وسليمان الصائغ، وصديق الدملوجي، ومحمد صديق الجليلي، وعبدالمنعم الغلامي(٨٤).

لقد كان للتيارات الفكرية الحديثة في مطلع القرن العشرين أثر في الأدب العراقي، وبخاصة بعد إعلان الدستور العثماني ١٩٠٨م، وما أعقب هذه المرحلة من إطلاق الحريات، التي نجم عنها انبثاق عدد كبير من الكتاب والأدباء وظهورهم. وبعد تأسيس الحكم الوطني سنة ١٩٢١م شهد العراق أحداثاً متسارعة،، وتطورات على صعيد نمو الوعي القومي، ونتلمس ذلك جلياً من خلال الأعمال الأدبية، وبخاصة القصائد التي تغنت بالمجد العربي، ودعوة العرب إلى استلهام التراث القومي العربي، واعتماده أساساً للانطلاقة الحديثة، وقد حمل لواء هذه الدعوة عدد من الكتاب أمثال: الرصافي، والزهاوي، ومحمد رضا الشبيبي، ومحمد الهاشمي، وعبدالرحمن البناء، وغيرهم(٨٥). كما جد الأدباء بإصدار المطبوعات الأدبية، ففي سنة ١٩٢١م أصدر الرصافي كتابه (الأدب العربي، مميزات اللغة العربية في أدوارها المتنوعة)، وأصدر محمد مهدي البصير سنة ١٩٢٢م ديوانه (الشذرات)، وأعقبه الزهاوي

بإصدار (ديوان الزهاوي)، وأصدر محمد مهدي الجواهري سنة ١٩٢٧م كتابه (بين الشعور والعاطفة)، وفي سنة ١٩٢٨م أصدر أيضاً الزهاوي ديوانه (اللباب)[٨٦].

وبفعل تطور حركة ترجمة الأدب الأجنبي والنشر في الصحف العراقية والعربية نشأ فن الترجمة العراقي، الذي كان له أثره البالغ في نقل المفاهيم الحديثة إلى الأدب العراقي، التي عملت على توسيع آفاق الأدباء والكتاب، وجعلهم يمسكون بزمام النهضة الحديثة، وينبذون الموضوعات والأساليب القديمة التي خيمت على الأدب العربي قروناً طويلة[٨٧]. ومن أوائل المترجمين من اللغات الغربية روفائيل بطي، الذي ترجم عن الفرنسية رواية (يوم زلزلت الأرض زلزالها)، سنة ١٩٢٩م، وترجم حنا قريو رواية (خطيبة الروماني)، عن اللغة الفرنسية لمجلة النجم سنة ١٩٢٩م، وترجمت نزهة غنام قصة (طلاب المكتب)، وترجم أنور شاؤول سنة ١٩٣٠م مجموعة من القصص في كتابه (الحصاد الثاني)[٨٨].

إضافة إلى هذه الأعمال برزت في العراق حركة مسرحية منذ وقت مبكر، وفي أوائل الثلاثينات صدرت مجموعة كبيرة من الروايات والأعمال المسرحية لمشاهير الكتاب العراقيين، الذين بزوا أقرانهم العرب في مجال الكتابات الفنية، ففي سنة ١٩٣١م أصدر جميل رمزي القبطان رواية (الجندي الباسل)، وأصدر سليمان الصائغ مسرحية (مشاهد الفضيلة)، وأصدر فاضل الصيدلي (هدية الأحرار)، وألف حنا رسام حتى سنة ١٩٣٠م حوالي تسع مسرحيات، وألف الفونس جميل سنة ١٩٣٣م (ضحية عيد الميلاد)، وأصدر عبدالمجيد عباس سنة ١٩٣٤م (مثلنا الأعلى)، وألف محمود لطفي سنة ١٩٣٤م (الكشاف)، وهناك إصدارات عديدة لكتاب آخرين؛ تعبر عن تطور الكتابة الأدبية والفنية[٨٩].

ولابد من الإشارة إلى أن النهضة الأدبية والفنية العراقية قد لاقت ذيوعاً كبيراً في البلدان العربية، الأمر الذي أدى إلى استقدام أشهر الفرق العربية إلى بغداد، ففي الثلاثينات قدمت فرقة فاطمة رشدي عدة مسرحيات، منها مسرحية كليوباترا ومسرحية السلطان عبدالحميد الثاني، في الوقت الذي ظهر فيه في العراق عدة فرق مسرحية، مثل فرقة المعهد العلمي، وجمعية إحياء الفن، والفرقة العصرية، والفرقة الشرقية وغيرها. كما زار العراق كل من الفنانين محمد عبدالوهاب وأم كلثوم، وأعقبهم زيارة عدد كبير من الفنانين العرب، وتفاعلوا مع الجمهور في عطائهم الفني[٩٠].

المرأة في الفكر الإصلاحي

كان من آثار ذيوع الفكر الإصلاحي في العراق بروز موضوعات اجتماعية جديدة، تناقش في المجالس الثقافية، وعلى صفحات الجرائد المتعددة، وكان من أهم تلك الموضوعات الاجتماعية (المرأة)، وممارسة حقوقها في العمل والحرية في التعبير عن آرائها وتطلعاتها. ومن المعروف عن المرأة حتى أوائل القرن الحالي أن جميع إمكاناتها الاجتماعية كانت معطلة، وحجبت عن العمل خارج البيت والاختلاط بالرجل، وهي لا تخرج من البيت إلا نادراً، كما أنها حرمت من التعليم والقراءة والكتابة[٩١].

فانطلقت الدعوات في المجالس، وعلى صفحات الجرائد، لمناقشة الموضوعات المتعلقة

بحقوق المرأة، ففي آذار ١٩٠٩م دعا عبداللطيف ثنيان إلى الاهتمام بمدارس البنات، والعمل على زيادتها، لإعطاء المرأة فرصتها في التعليم، ولأهمية ذلك في حياة الأسرة العراقية[٩٢]. ودعا محمد حبيب العبيدي، مفتي الموصل، وأحد مثقفيها، إلى ضرورة الاعتناء بالمرأة وإعطائها فرصتها في الحياة؛ إذ يقول: «لا تستهن بالمرأة، فإنما يداها كفتا ميزان فيهما السعادة والشقاء، انظر إلى تلك الأنامل الضعيفة في التاريخ كم فتنت أمماً، وكم أسقطت عروشاً من وراء الستار»[٩٣]. وقد برزت جمهرة من المثقفين العراقيين تدعو إلى ضرورة النهوض بالمستوى التعليمي للمرأة، وأخذ فرصتها في الحياة، والتعبير عن آرائها أسوة بالرجل، ومن هؤلاء: محمد باقر الشبيبي، وخير الهنداوي، وشكري الفضلي، وإبراهيم حلمي العمر، ومعروف الرصافي، وكاظم الدجيلي وغيرهم[٩٤].

لم يكتف دعاة النهضة العراقية بنشر أفكارهم في الجرائد العراقية، إنما تجاوزوها إلى مشاركة أقرانهم العرب في طروحاتهم تلك، فهذا جميل صدقي الزهاوي، الذي تأثر كثيراً بأفكار قاسم أمين في مصر، الداعية إلى تحرر المرأة وتقدمها؛ إذ نشر الزهاوي في جريدة المؤيد في آب ١٩١٠م مقالاً، كان انعطافة كبيرة في التحدي للنظرة السائدة نحو المرأة، وفيه تطرف وانحياز نحو المرأة، ويعبر عن أفكار جريئة في أوائل القرن العشرين، حيث تطرق المقال إلى حقوق المرأة، و(مضار الحجاب)، حسب تعبيره، وتوسع في الموضوع: ليتعرض إلى أمور تتصل بصلب الشريعة الإسلامية؛ إذ رأى أن حقوقها مهضومة: لأن عقدة الطلاق بيد الرجل وحده، وأنها ترث من أبويها نصف ما يرثه أخوها الرجل[٩٥].

إن هذا الاهتمام والجدل الذي دار حول السفور والحجاب أدى ببولينا حسون إلى إصدار أول مجلة نسوية في العراق سنة ١٩٢٣م، وحمل القاضي مصطفى القاضي، من أدباء بغداد، على وضعه كتاباً أطلق عليه عنوان (مختارات في السفور والحجاب)، ونشره سنة ١٩٢٤م[٩٦]. واستمرت هذه الدعوات بالاستقطاب، حيث قامت ضجة أواسط العشرينات في الصحف العراقية حول الحجاب والسفور؛ إذ انقسم المثقفون إلى جبهتين بين مؤيد ومعارض، وممن مثل الجبهة الأولى: مصطفى علي، والسيد محمود أحمد، وسليم فتاح، وحسين الرحال، وعوني بكر صدقي، وسامي شوكت، وخير الدين العمري، وغيرهم. حيث تعرضت هذه الجبهة إلى الهجوم من قبل (المحافظين)، نظماً وسباً وشتماً، مما اضطرهم إلى نشر مقالاتهم بأسماء مستعارة[٩٧].

وبفعل الدعوات المتلاحقة للاهتمام بتعليم المرأة ارتفع عدد الطالبات في المدارس الابتدائية في عموم القطر، ففي سنة ١٩٢٠م مثلاً بلغ عددهن ٤٦٢ طالبة، في حين غدا عددهن سنة ١٩٣٢م حوالي ٨٨٤٥ طالبة[٩٨].

النواب وأدوارهم الإصلاحية

كان للنواب العراقيين جهود كبيرة في [مجلس المبعوثان العثماني]، حيث نبهوا إلى الأخطار المحدقة بالشعب العراقي، وحددوا مواضع الخلل في البنى التحتية له، كما ساهموا بصياغة الحلول الناجعة له، وفي شتى المجالات، وهم بذلك عبروا عن حالة توقد ذهني، كبير ومنهج إصلاحي واسع؛ ليتماشى ومتطلبات العصر.

فقد انتقد مثلاً نائب البصرة أحمد شفيق في جلسة شهر شباط ١٩٠٩م قيام بعض الأشقياء في البصرة بالاعتداءات ضد المواطنين وممتلكاتهم، التي أسفرت عن جرح بعضهم، ونهب بعضهم الآخر، وطالبت باتخاذ الإجراءات الشديدة ضدهم، والعمل على استتباب الأمن وتحقيق الاستقرار للمواطنين(٩٩). وإدراكاً من النواب لأهمية نشر التعليم في الولايات العربية كافة دعوا إلى إنشاء المدارس بمراحلها كلها، حيث قدم نائبا كركوك، صالح باشا ومحمد علي قيدار، مذكرة في ١٢ آذار ١٩٠٩م إلى رئيس المجلس أحمد رضا، أشارا فيها إلى تخلف التعليم وتدني مستواه في كركوك، وعجز المدارس فيها عن استيعاب الأعداد الكبيرة من الطلاب، وطالب بفتح مدارس إعدادية ورشدية وابتدائية إضافة إلى المدارس الصناعية(١٠٠).

كما حظيت الزراعة باهتمام كبير من لدن أولئك النواب، فعلى سبيل المثال قدم نائب الديوانية شوكت باشا تقريراً في جلسة شباط ١٩١٠م. تحدث فيه عن الرخاء الذي كان يعيشه العراقيون منذ أقدم العصور. وأشار إلى حالة التخلف الزراعي الذي يعاني منه المزارع العراقي، وطالب في تقريره إصلاح حالة الزراعة ورصد المبالغ اللازمة لذلك(١٠١). كما نبه النواب إلى أهمية سيادة اللغة العربية في الولايات العربية ودوائرها الرسمية. وإلى ضرورة الحفاظ عليها؛ إذ طالب نائب الديوانية. شوكت باشا في جلسة ١٣ تموز ١٩١٤م. بالسماح للجرائد في ولايات البصرة والموصل وحلب وبيروت ودمشق باستخدام اللغة العربية إضافة إلى اللغة التركية؛ لكي يتسنى لهم قراءتها. وفهم محتوياتها. والمحافظة على استمرار اللغة العربية في التعبير عن التراث والحضارة العربية، وقد شاركه في طروحاته نائب حلب بهاء بك(١٠٢).

وبعد تأسيس الحكم الوطني في العراق سنة ١٩٢١م استمر النواب العراقيون بعلو الهمة في مسعاهم؛ للنهوض بالواقع الوطني والتفاعل مع القضايا الأساسية في المجتمع، ومحاولة الارتقاء به في المجالات كافة، ويظهر ذلك جلياً من خلال مناقشاتهم للقضايا الحيوية في مجلسي النواب والأعيان، وقد أشرت إلى مواقف النواب الإصلاحية والوطنية إزاء المعاهدات العراقية - البريطانية عند عروضها على النواب للتوقيع عليها.

ولا يسعنا هنا إلا انتخاب بعض مواقفهم: للتدليل على أهمية الأدوار التي قام بها هؤلاء النواب في سبيل خدمة البلاد وترصين الاستقلال الوطني، ففي الجلسة السابعة والثلاثين لسنة ١٩٢٧م لم يحبذ النواب الإكثار في استخدام الأجانب في الوظائف الحكومية، فهذا حمدي الباجة جي (نائب بغداد)، يقول: «إن استخدام الأجانب في أمور الحكومة أمر غير مرغوب فيه؛ فمداخلة الأجنبي أمر لا يوده كل شخص، ولكن حكومات الشرق وإيران وتركيا يستخدمون، لأمور ضرورية في وظائفهم، بعض الإخصائيين الأجانب، وهذه الضرورة مع الأسف تزداد كل وقت في العراق.. فيجب أن نعرف هل هناك ضرورة لاستخدام أجنبي في الوظيفة الفلانية أو الفلانية...»(١٠٣).

كما دعا بعض النواب إلى ضرورة عدم الأخذ بالشدة في تطبيق القانون، وبخاصة في التعامل مع الموقوفين والمسجونين، ففي بعض الحالات لا تحتم القوانين حجز الشخص أو حبسه، وفي ذلك يقول نصرة الفارسي (نائب ديالى)،: «تفضل

فخامة وزير المالية وبين أن زيادة المسجونين ناشئة عن تزايد مقدرة الحكومة ويقظتها في إلقاء القبض على المجرمين، وناشئ أيضًا عن شعور الاحترام نحو القوانين أكثر مما كان في السابق، والحال أجد هناك عوامل أخرى تخالف ذلك، منها طريقة سير العدل في البلاد، وهي تقضي بأن تحسم قضايا العشائر عن طريق الفصل فهذا لا يستلزم السجن..»[١٠٤]. وعن قيام الحكومة بتخصيص المخصصات المالية لبعض شيوخ العشائر عارض عدد من النواب ذلك واقترحوا تدبيراً آخر، وعن ذلك يعبر أحمد الداود (نائب بغداد)، بقوله: «أنا أقدر عمل الحكومة في تخصيص الشرطة والسيارات المدرعة في لواء الدليم عوضاً عن مخصصات فهد الهذال، ولكن أقول لو أن الحكومة رفضت هذه المخصصات تماماً وأبدلتها بشرطة وبسيارات مدرعة أخرى لكان أحسن لسمعة الحكومة، ولكن مع الأسف تبقى هذه المخصصات تعطى إلى الشيخ..»[١٠٥].

كما أبدى العديد من النواب استياءهم من كثرة الضرائب التي تفرضها الحكومة وترهق العامة من الشعب، وقد عبر أيضاً النائب أحمد الداود عن ذلك بالقول: «تكلمنا في الجلسات الماضية عن الضرائب وتأثيرها في الشعب، وادعت فيما ادعت أنها (خفضت). الضرائب وما أكثرها، وكل يوم تأتينا الحكومة بقانون ضريبة جديدة من أشد الضرائب.. على هذا الشعب المسكين الفقير..»[١٠٦].

وانتقد النواب الهيمنة البريطانية على مقدرات العراق المالية، ودعوا إلى ضرورة تصحيح هذا الوضع الشاذ في الجلسة الأربعين من الاجتماع الاعتيادي لسنة ١٩٢٨م، تحدث النائب ضياء يونس (الموصل)، حيث قال: «إن الوضع الشاذ الموجود في العراق لا يخفى على أحد، ولا يحتاج إلى إيضاح أكثر من لفت النظر إليه.. وهناك رقابة مالية شديدة من قبل بريطانيا على مالية العراق، وهناك قضايا لم يبت فيها، منها قضية الدفاع الوطني.. أراه مخالفاً لما كان ينتظره العراقيون، وغير مطابق للمصلحة التي كان يأملها..»[١٠٧].

وعند مناقشة قانون المعارف لسنة ١٩٢٨م دعا بعض النواب إلى ضرورة إيجاد مجالس للمعارف في الألوية والأقضية؛ لتأدية واجباتها المعرفية والتربوية بشكل يتناسب والأهداف المشروعة، وقد عبر عن ذلك السيد عبدالهادي (نائب المنتفك)، بقوله: «كلنا نعلم بأن المعارف هي السبب الوحيد الذي به نتقدم إلى السعادة والرقي، وأن مؤسسة كهذه يجب أن تكون قوانينها جامعة مانعة: ليستتب لها القيام بما تتطلبه منها.. ووجوب إيجاد مجالس للمعارف في الألوية والأقضية، فإن أبناء الألوية السائرة يشعرون بما لهذه المجالس من الأهمية..»[١٠٨].

وعند مناقشة المجلس واجبات التفتيش الإداري والمفتشين الإداريين دعا بعض النواب إلى ضرورة أن يكون عمل المفتشين الإداريين في الألوية: ليتسنى لهم مشاهدة تطبيق القوانين، وكيفية الأداء الوظيفي، وعبر عن هذا الرأي أحمد الراوي (نائب الحلة)، بقوله: «ليسمح لي حضرات الإخوان بالكلام عن مسألة المفتشين الإداريين وبقائهم في الألوية، ينبغي أن نهتم بالحقيقة أكثر من الخيال، والألفاظ باللباب أكثر من القشور.. إن وجود المفتشين الاداريين حسب ما أعلم في الألوية (أفود)، من بقائهم في العاصمة.. وأنا أعرف أن مفتشاً إدارياً اكتشف عن بعض الموظفين حقائق كثيرة كانت خافية..»[١٠٩].

الخاتمة

يظهر مما تقدم أن العراقيين قد تفاعلوا مع الأفكار الإصلاحية التي برزت في المشرق العربي، وبخاصة في بلاد الشام ومصر إلى درجة ظهور مثقفين عراقيين، آمنوا بأفكار النهضة السائدة، وسعوا إلى التبشير بها بين حنايا المجتمع العراقي، من أجل النهوض والارتقاء إلى حالات أفضل، حيث انعكس ذلك على مجمل التحولات السياسية والاجتماعية وغيرها بفضل دعوات أولئك الرجال المؤمنين بالأفكار الإصلاحية، الذين لا تقل جهودهم الإصلاحية عن أقرانهم في بلاد الشام ومصر؛ إذ عمقت العلاقات الفكرية فيما بينهم من خلال المراسلات واللقاءات الثقافية والفكرية.

ذلك أن تلك الأفكار والاتجاهات والاحتدام الفكري في العراق نتج عنه رواد للنهضة، وحملة مشعل للتقدم والمدنية، فمنهم الأديب والخطيب، والكاتب، والمؤرخ، والصحفي، والفنان، والساخر، والساخط، ورجال نابهون. منهم: محمود شكري الآلوسي، وجميل صدقي الزهاوي، ومعروف الرصافي، ومحمد رضا الشبيبي، وفهمي المدرس، وأنستاس الكرملي، وعبداللطيف الفلاحي، وأحمد عزة الأعظمي، وطه الراوي، ومنير القاضي، في حقل الشعر والأدب والتاريخ، وبرز إبراهيم صالح شكر، وعبداللطيف ثنيان، وعبدالغفور البدري، ورزوق غنام، وخير الدين العمري، وفتح الله سرسم في ميدان الصحافة، وعبدالوهاب النائب، وإبراهيم الراوي، ومحمد كاظم الخراساني، ومحمود سعيد الحبوبي، ويوسف العطا، وأمجد الزهاوي، وأحمد الحسو، ومهدي الخالصي، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد حبيب العبيدي، وعبدالكريم الجزائري، في رحاب الدين والاجتهاد، وظهور محمد جعفر أبي التمن، وعبدالمحسن السعدون، وياسين الهاشمي، وأرشد العمري، ومصطفى العمري، ويوسف السويدي، ومحمد الصدر، وكامل الجادرجي في سوح الزعامة الوطنية وغيرها في شتى مناحي الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والأدبية في العراق[١١١]. وقد أعقبهم جيل آخر نهل من أفكارهم ومبادئهم في محاولتهم للنهوض والاستمرار بما بدأه أسلافهم الرواد الأوائل.

إن الوقفة المهمة في إطار ذيوع الفكر الإصلاحي في العراق هي تنبه المثقفين العراقيين إلى أهمية القضايا الوطنية والقومية في إطار النضال في سبيل الحصول على الاستقلال الوطني بعد تأسيس الحكم الوطني ومحاولة تحديد العلاقة مع بريطانيا، التي مثلت عمق الانطلاقة الإصلاحية والنهضة في العراق حيث ازدادت هذه الاتجاهات في العقود الأولى من القرن العشرين حتى منتصفه، وشهد العراق المزيد من التحولات الإصلاحية والفكرية على مسار النهوض بالمجتمع العراقي إلى الأمام. ●

الحواشي

١ - قراءة جديدة في جدلية النهضة العربية: ١٤.

٢ - الفكر العربي الحديث- أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي: ١٧١ - ١٧٢.

٣ - الفكر السياسي في المشرق العربي أواخر القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٤، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة المستنصرية: ٨.

٤ - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٨٩٨ - ١٩١٤م: ٩٧.

٥ - المصدر السابق: ١٠٩.

٦ - ينظر الأعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي.

٧ - للتفاصيل عن أفكاره ينظر: تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني ١٥١٦ - ١٩١٦م: ٣٩٩ - ٤٠٤.

٨ - للاستزادة ينظر: التكوين التاريخي للأمة العربية: ٢٤١ - ٢٦٤.

٩ - المصدر السابق: ٢٧٩ - ٢٨٧.

١٠ - للاستزادة ينظر: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩م: ٢٩٨ - ٣٠٩.

١١ - فنون النثر في البصرة في عصر النهضة، موسوعة البصرة الفكرية: ٥٧٩.

١٢ - الاتجاهات الإصلاحية في الموصل في أواخر العهد العثماني حتى تأسيس الحكم الوطني ١٩٢١م، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الموصل: ٣٨ - ٤٦.

١٣ - التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة: ١٤.

١٤ - للتفاصيل ينظر أثر المثقفين العرب في تطور العراق المعاصر ١٩٢١ - ١٩٤١م. أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الموصل: ٥ وما بعدها.

١٥ - للاستزادة ينظر: العروبة عند تيار التجديد الديني الحديث: ٢٥ - ٢٩.

١٦ - دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق ١٩٠٨ - ١٩٣٢م. أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد: ٨٢ - ٨٦.

١٧ - حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام: ١٣ - ١٤.

١٨ - عن هذه الجمعية ينظر: يقظة العرب: ١٧٣.

١٩ - الثورة العربية الكبرى: ١/٨.

٢٠ - مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى والثورة العراقية: ١/١٠٩. الروض الأزهر في تراجم آل السيد جعفر: ٤٩٥.

٢١ - للتفاصيل ينظر: الأفكار السياسية للأحزاب العراقية في عهد الانتداب ١٩٢٢ - ١٩٣٢م: ١١ - ١٦.

٢٢ - تاريخ العراق المعاصر لفاضل حسين: ٢٥ - ٢٧.

٢٣ - تاريخ العراق المعاصر لإبراهيم خليل. وللتفاصيل عن أدوار هذه الأحزاب ينظر: الحياة الحزبية في الموصل ١٩٢٦ - ١٩٥٨م، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الموصل: ٥٨ - ٥٩.

٢٤ - تاريخ العراق المعاصر لفاضل حسين: ٢٨.

٢٥ - حول نشأة جماعة الأهالي ينظر: تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق: ١٢٤ - ١٢٨، والفكر الاشتراكي لحزب البعث: ٨٥ - ٨٩.

٢٦ - أحزاب المعارضة العلنية في العراق ١٩٤٦ - ١٩٥٤م: ٤٢ وما بعدها.

٢٧ - تاريخ مقدرات العراق السياسية: ١/٢١٩.

٢٨ - للتفاصيل ينظر: مذكرات نوري السعيد عن الحركات العسكرية للجيش العربي: صفحات متفرقة.

٢٩ - الحكومة العربية في دمشق ١٩١٨ - ١٩٢٠م: ٧٧. وتاريخ مقدرات العراق السياسية: ١/٢٢٩ - ٢٤٩، ٢٨١.

٣٠ - نوري السعيد ودوره في السياسة العراقية حتى عام ١٩٣٢م: ٤٥ وما بعدها.

٣١ - الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠م: ٢٠٨ - ٢١٨.

٣٢ - المصدر السابق: ٤٨.

٣٣ - للاطلاع على أسباب الثورة ونتائجها ينظر: مقدمة في دراسة العراق المعاصر: ٢٧ - ٤٧.

٣٤ - المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠. وحول تقويم نتائج الثورة ينظر: العراق في سنوات الانتداب البريطاني: ١٦٩ وما بعدها.

٣٥ - المصدر السابق: ٢٣٤. وتاريخ العراق السياسي الحديث: ٢/٣١.

٣٦ - مقدمة في دراسة العراق المعاصر: ٧٢.

٣٧ - المعاهدات العراقية - البريطانية وأثرها في السياسة الداخلية ١٩٢٢ - ١٩٤٨م: ٨٢.

٣٨ - المجلس التأسيسي العراقي: ١/١٨٨.

٣٩ - العراق في سنوات الانتداب: ٢٢١ - ٢٢٢.

٤٠ - المعاهدات العراقية - البريطانية وأثرها في السياسة الداخلية ١٩٢٢ - ١٩٤٨م: ٨٤.

٤١ - العراق في سنوات الانتداب: ٧٣.

٤٢ - المعاهدات العراقية - البريطانية: ١٦٣.

٤٣ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ٣١٥

٤٤ - تاريخ الطبقة العاملة في العراق بين الاضرابات وبناء التنظيم النقابي ١٩١٨ - ١٩٦٨م: ١٩ - ٢٠.
٤٥ - مقدمة في دراسة العراق المعاصر: ٨٤ - ٨٥.
٤٦ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ٣١٨.
٤٧ - مقدمة في دراسة العراق المعاصر: ٨٤ - ٨٥.
٤٨ - مصطفى علي حياته وأدبه: ١٢٨.
٤٩ - تاريخ العراق الحديث: ٢٦٣.
٥٠ - تاريخ الصحافة العراقية: ٥٠. وصحافة العراق تاريخها وكفاح أجيالها: ١٤.
٥١ - الفن القصصي في الأدب العراقي الحديث: ٤٢/١.
٥٢ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ٤٦، ٥٨، ٦٢.
٥٣ - انتلجينسيا العراق، التكوين.. الاستنارة والسلطة، مجلة المستقبل العربي، ع ١٣٩: ٣٤.
٥٤ - تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا: ٤٥٨.
٥٥ - تاريخ الطباعة والمطبوعات العراقية: ١٤٣.
٥٦ - الطباعة والنشر في البصرة قديماً وحديثاً: ٦٩٢. البصرة في العهد العثماني الأخير: ٢٦٣.
٥٧ -تاريخ الصحافة العراقية ١٩٥٨ - ١٩٦٣م، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الموصل: ٣.
٥٨ - للاطلاع على الأدوار الإصلاحية للصحف الموصلية ينظر: نشأة الصحافة العربية في الموصل: ٨٥ وما بعدها.
٥٩ - تاريخ الصحافة العراقية: ٥.
٦٠ - الفكر السياسي في المشرق العربي: ٩١.
٦١ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ٤١.
٦٢ - تاريخ الموصل: ٢٢٨/٢.
٦٣ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ٦٧.
٦٤ - ديوان عبدالباقي العمري: ٣٦٢.
٦٥ - الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠م: ٤٥.
٦٦ - عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد: ٢.
٦٧ - تاريخ الموصل: ٢١٥/٢.
٦٨ - ينظر تفاصيل اللقاءات الموسيقي الشرقي: ٦٥/١، وسيد درويش: ٤٣.
٦٩ - تاريخ الصحافة العربية: ٢٩٥/٢ - ٢٩٧.
٧٠ - المصدر السابق: ١٦٠.
٧١ - من أعلام الفكر الإسلامي بالبصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي ١٨٧٦ - ١٩٣٢م: ٣١.
٧٢ - أثر المثقفين العرب في تطور العراق: ٥ - ٨.
٧٣ - المصدر السابق: ١٨.
٧٤ - للاطلاع على جهوده التعليمية ينظر: مذكراتي في العراق ١٩٢١ - ١٩٤١م. وساطع الحصري رائد القومية العربية: ٣٥ وما بعدها.
٧٥ - أثر المثقفين العرب في تطور العراق: ٥٤.
٧٦ - للتوسع عن تلك الزيارة ينظر مقال: الشيخ عبدالعزيز الثعالبي، مجلة المورد، مجلد ٨، ع ٣: ٤٦٦.
٧٧ - للتفاصيل ينظر مقالة: أحمد حسن الزيات، مجلة المورد، مجلد ٧، ع ٣: ٣٤٥ وما بعدها.
٧٨ - أثر المثقفين العرب في تطور العراق: ٧٦، ٨٦.
٧٩ - الشعر في الحلة بين سنتي ١٨٢٤ - ١٩١٧م، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد: ٢٢٠ وما بعدها.
٨٠ - الشعر العراقي أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر: ٦٨ وما بعدها. الحياة الفكرية في الموصل إبان العهد العثماني ١٥١٦ - ١٩١٨م: ٢٩٤/٤ وما بعدها.
٨١ - شعر البصرة في عهد النهضة: ٥٥٠ وما بعدها.
٨٢ - للاستزادة ينظر: الحركة الأدبية الحديثة في البصرة ١٩٢٠ - ١٩٨٠م: ٦١١.
٨٣ - تنظر تراجمهم في: التاريخ والمؤرخون العراقيون في العهد العثماني: صفحات متفرقة.
٨٤ - التاريخ والمؤرخون الموصليون المعاصرون: ٣٢٣/٥ - ٣٤٣.
٨٥ - للاستزادة ينظر: النثر العراقي موضوعاته واتجاهاته من بداية القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٨م، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، الجامعة المستنصرية: ٣٣١.
٨٦ - الشاعر العراقي الحديث ناقداً ١٩٢٠ - ١٩٨٠م، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة بغداد: ٤٤.
٨٧ - النثر العراقي: ٣٢٦.
٨٨ - القصة القصيرة الحديثة في العراق: ٢٠ - ٢١.
٨٩ - المسرحية العربية في العراق: ٢٦٥/٢ - ٢٧٢.
٩٠ - أثر المثقفين العرب في تطور العراق: ١٣٥.
٩١ - الشعر العراقي أهدافه وخصائصه: ٢٠.
٩٢ - انظر تفاصيل الدعوة في جريدة الرقيب، ع ٧، ١٢ آذار ١٩٠٩م.
٩٣ - النواة في حقول الحياة: ٢٠ - ٢١.
٩٤ - التيارات الأدبية في العالم العربي المعاصر: ٤٥ - ٤٨.
٩٥ - دور المجددين في الحركة الفكرية: ١٤٣.

٩٦ - ملامح سياسية وحضارية في تاريخ العراق الحديث المعاصر: ٨٦ - ٨٨.

٩٧ - مصطفى علي، حياته وأدبه: ٤٩ - ٥٣.

٩٨ - تطور التعليم الوطني في العراق ١٨٦٩ - ١٩٣٢م: صفحات متفرقة.

٩٩ - دور النواب العرب في مجلس المبعوثان العثماني ١٩٠٨ - ١٩١٤م، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الموصل: ١٤١.

١٠٠ - المصدر السابق: ١٠٥.

١٠١ - المصدر السابق: ١٢٦.

١٠٢ - المصدر السابق: ١٥٦.

١٠٣ - محاضر جلسات مجلس النواب العراقي، جريدة الوقائع العراقية، ع ٥٣٠: ٤٧٧.

١٠٤ - المصدر السابق: ع ٥٥٦: ٩١٠.

١٠٥ - المصدر السابق: ٩١٥.

١٠٦ - المصدر السابق: ٩٢٦.

١٠٧ - ملحق جريدة الوقائع العراقية: ع ٧٣٤: ٥٢٥ - ٥٢٦.

١٠٨ - المصدر السابق: ٣١٢.

١٠٩ - المصدر السابق: ٦٨٩.

١١٠ - عن تراجمهم ينظر: أعلام اليقظة الفكرية في العراق الحديث: ج١.

المصادر والمراجع

- **الاتجاهات الإصلاحية في الموصل**، لذنون يونس الطائي، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الموصل. ١٩٩٠م.
- **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، لعلي المحافظة. بيروت - لبنان. ١٩٨٣م.
- **آثر المثقفين العرب في تطور العراق المعاصر**، لغانم وحيد خالد الجبوري، (رسالة دكتوراه) غير منشورة، جامعة الموصل. ١٩٩٥م.
- **أحزاب المعارضة العلنية في العراق**، لعادل غفوري خليل، بغداد. ١٩٨٤م.
- **الأعمال الكاملة**، **لعبدالرحمن الكواكبي**، تح. محمد عمارة. بيروت. ١٩٧٥م.
- **الأفكار السياسية للأحزاب العراقية في عهد الانتداب**، لأحلام حسين جميل. بغداد. ١٩٨٥م.
- **انتلجينسيا العراق، التكوين، الاستنارة، والسلطة**، لسيار كوكب الجميل. مجلة المستقبل، العدد ١٢٩. أيلول. ١٩٩٠م.
- **تاريخ الحركة الديمقراطية في العراق**، لعبدالغني الملاح. بغداد. ١٩٧٥م.
- **تاريخ الصحافة العراقية**، لعبدالرزاق الحسني. بغداد. ١٩٥٧م.
- **تاريخ الصحافة العربية**، لفيليب دي طرازي، بيروت. ١٩١٣م.
- **تاريخ الطباعة والمطبوعات العراقية**، لبهنام فضيل عفاص، بغداد. ١٩٨٥م.
- **تاريخ العراق الحديث**، لعبدالعزيز سليمان نوار. القاهرة. ١٩٦٨م.
- **تاريخ العراق السياسي الحديث**، لعبدالرزاق الحسني. ط ٧، بغداد. ١٩٨٩م.
- **تاريخ العراق المعاصر**، لإبراهيم خليل أحمد. وجعفر عباس حميدي. الموصل. ١٩٨٩م.
- **تاريخ العراق المعاصر**، لفاضل حسين ورفاقه. بغداد. ١٩٨٠م.
- **تاريخ مقدرات العراق السياسية**، لمحمد طاهر العمري. بغداد. ١٩٢٤م.
- **تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني**، لإبراهيم خليل أحمد، الموصل. ١٩٨٦م.
- **التكوين التاريخي للأمة العربية**، لعبدالعزيز الدوري. بيروت. ١٩٨٤م.
- **التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة**. لمحمد رفعت. القاهرة. ١٩٦٤م.
- **فنون النثر في البصرة في عصر النهضة**، لمحمد حسن علي مجيد، موسوعة البصرة الفكرية. البصرة. ١٩٩٠م.
- **قراءة جديدة في جدلية النهضة العربية**. لسعيد علوش. بغداد - العراق. ١٩٨٦م.
- **القصة القصيرة الحديثة في العراق**، لعمر محمد الطالب. الموصل. ١٩٧٩م.
- **مذكرات نوري السعيد عن الحركات العسكرية للجيش**. لنوري السعيد، بيروت. ١٩٨٧م.

- **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى والثورة العراقية**، لتحسين العسكري، بغداد، ١٩٣٦م.
- **المسرحية العربية في العراق**، لعمر محمد الطالب، النجف، ١٩٧١م.
- **مصطفى علي، حياته وأدبه**، لعبدالحميد الرشودي، بغداد، ١٩٨٩م.
- **المعاهدات العراقية البريطانية**، لفاروق صالح العمر، بغداد، ١٩٩٧م.
- **ملامح سياسية حضارية في تاريخ العراق**، لطارق نافع الحمداني، بيروت، ١٩٨٩م.
- **موسوعة البصرة الحضارية**، البصرة، ١٩٨٩م.
- **موسوعة البصرة الفكرية**، البصرة، ١٩٩٠م.
- **موسوعة الموصل الحضارية**، الموصل.
- **النواة في حقول الحياة**، لمحمد حبيب العبيدي، دمشق، ١٩٣٢م.
- **نوري السعيد ودوره في السياسة العراقية حتى عام ١٩٣٢م**، لعبدالرزاق أحمد النصيري، ط٢، بغداد، ١٩٨٨م.
- **يقظة العرب**، لجورج أنطونيوس، تر. ناصر الدين الأسد، وإحسان عباس، ط٥. بيروت، ١٩٧٨م.
- **التيارات الأدبية في العالم العربي المعاصر**، لأنيس الخوري المقدسي، بيروت، ١٩٦٧م.
- **الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠**، لعبدالله فياض، بغداد، ١٩٦٣م.
- **الثورة العربية الكبرى**، لأمين سعيد، مصر، د. ت.
- **جريدة الوقائع العراقية**، أعداد سنتي ١٩٢٧م، ١٩٢٨م.
- **حبل الاعتصام ووجوب الخلافة في دين الإسلام**، لمحمد حبيب العبيدي. بيروت، ١٩١٦م.
- **الحكومة العربية في دمشق**، لخيرية قاسمية، القاهرة، ١٩٧١م.
- **الحياة الحزبية في الموصل**، لعبدالفتاح علي يحيى، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٠م.
- **دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق**، لعبدالرزاق أحمد النصيري، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٩٠م.
- **الروض الأزهر في تراجم آل السيد جعفر**، لمصطفى نور الدين الواعظ، الموصل، ١٩٤٨م.
- **الشعر العراقي أهدافه وخصائصه**، للدكتور يوسف عزالدين، القاهرة، ١٩٦٥م.
- **صحافة العراق تاريخها وكفاح أجيالها**، لعبدالرزاق الحسني، بغداد، ١٩٦٨م.
- **العروبة عند تيار التجديد الديني الحديث**، لمحمد عمارة، مجلة قضايا عربية، س٦/ ع٢/ ١٩٧٩م.
- **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد**، لإبراهيم فصيح الحيدري، بغداد، د. ت.
- **الفكر الاشتراكي لحزب البعث**، لمحسن أحمد محمد، بغداد، ١٩٨٢م.
- **الفكر السياسي في المشرق العربي**، أواخر القرن التاسع عشر، لعبدالزهرة مكطوف الجوراني، رسالة ماجستير، غير منشورة.
- **الفكر العربي الحديث**، أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي، لرئيف خوري، بيروت - لبنان، ١٩٤٣م.
- **الفكر العربي في عصر النهضة**، لإلبرت حوراني، بيروت، ١٩٧٧م.
- **الفن القصصي في الأدب العراقي الحديث**، لعمر الطالب، النجف، ١٩٧١م.



مناهج تعبير الرؤيا في التراث الإسلامي

الأستاذ/ حسن مظفر الرزّو
كلية الحدباء الجامعية -نينوى - العراق

مقدمة

استأثرت الرؤيا وما تخفيه من أمور الغيب باهتمام المسلمين، وقد حفلت كتب السنة المطهرة بمعالجات متعددة لمفرداتها، ودلالاتها المعرفية، وأساليب تعبيرها، وفق المنظور الإسلامي، بعيداً عن عناصر التهويل والمبالغة، وغير الموضوعية، التي كانت تسود في العصر الجاهلي.

لقد أرسى رسول الله ﷺ في سنته الشريفة الأسس والضوابط التي يجب على المعبر اعتمادها: لكي يصح تعبيره بالمنظور الإسلامي، فتلقفها الصحابة الكرام من بعده، ثم انتقلت إلى التابعين من بعدهم، واستمرت في رحلتها حتى عصرنا الراهن.

إن التطور في معالجة دلالة الرؤيا، وابتكار أساليب مستحدثة لمعالجة المعاني، التي تكمن وراء مفرداتها المختلفة، قد نجم عنه ظهور أكثر من تيار فكري، ومدرسة علمية، يتبنّى كلّ منها منهجاً مستقلاً في المعالجة والتعبير.

ظهر أكثر من مدرسة لتعبير الرؤيا، استمدت مادتها من تعبير الرسول الكريم ﷺ، فبدأت مدرسة الصحابة، ثم مدرسة التابعين، وأرسى الإمام محمد بن سيرين اللبنة الأولى لعلم التعبير، ثم جاء من بعده جمهرة من العلماء، واستمروا في إقامة بنيان علم التعبير، حتى ختم البناء على يد العلامة النابلسي، فلم نجد ممن أتوا بعده من قد

أولى الاهتمام الذي أولاه لمفردات الرؤيا في كتابه (تعطير الأنام).

سنتبع في رحلتنا هذه معالم المنهج الذي اعتمده أئمة التعبير وعلماؤه، الذي استوطن مؤلفاتهم، ونجعل نقطة البداية في دائرة الإرث النبوي، الذي يمثل المورد الأصيل لهذا العلم، الذي فاق به المسلمون أقرانهم من أهل الملل الأخرى.

الرؤيا في دائرة الإرث النبوي

حوت الكتب الستة الأصول في الحديث النبوي الشريف (صحيحا البخاري ومسلم، وسنن الترمذي، وسنن أبي داود السجستاني، والنسائي، وابن ماجه القزويني) والمسانيد الشهيرة كمسند الإمام أحمد بن حنبل، ومسند أبي يعلى، والمصنفات - التي اهتم أهلها باستيعاب السنة النبوية المطهرة - كمّاً هائلاً من الأحاديث والآثار التي أرست حدود دلالة المفردة داخل البنية المعرفية للرؤيا وفق المنظور النبوي.

إن أهم المفاهيم التي أرساها رسول الله ﷺ في إرثه النبوي، أن البشرى في قوله تعالى: ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ**﴾[1] يقصد بها الرؤيا الصالحة، التي يراها المؤمن، أو تُرى له، وأنَّ باب نور النبوة قد أغلق على أهل الدنيا، إلا ما يتسلل من كوّة الرؤيا التي يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده[2].

فتبوأت الرؤيا مكاناً متميزاً؛ لكونها حقيقة شرعية، تستمد مادتها ودلالاتها المعرفية من لدن الباريّ عز وجل. قال رسول الله ﷺ: (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان)[3]. ثم عمد إلى بيان مراتبها بقوله: (إن الرؤيا ثلاث: منها أهاويل من الشيطان: ليحزن ابن آدم، ومنها ما يهم به الرجل في يقظته، فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة)[4]. فأقصى عليه الصلاة والسلام أضغاث الأحلام، وحديث النفس عن دائرة التعبير؛ لكونها لا تحمل في طياتها دلالة أو بشرى تفيد المسلم في حياته أو معاده، ولأن موردها لا يمتلك قاعدة ثابتة يمكن الركون إليها في عملية التعبير.

وقد باشر الرسول الكريم ﷺ بتعبير الرؤى التي رآها في منامه، ورؤى الصحابة التي ألفوا روايتها له بعيد صلاة الفجر؛ لكونها جديدة العهد بموردها، وقبل أن تتيه معالمها مع زحمة الحياة اليومية، فتفقدها الدلالة الصادقة التي استمدتها من المورد الإلهي. فنقف في رحلتنا برياض السنة المباركة على نماذج متعددة من تعبير الرؤى، التي نستطيع أن نتلمس من مادتها المنهج النبوي في معالجة الرؤيا واستنباط المفاهيم، والإشارات من مفرداتها، التي تفارق المنهج الذي نعتمده في تفسير الخطاب السائد في عالم اليقظة.

إن المنهج الذي يكمن وراء الأحاديث والآثار المنقولة إلينا يؤشر بوضوح إلى أنَّ رسول الله ﷺ كان يعبر الرؤيا من خلال معالجة معطياتها عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الكشف عن المفردات التي تمتلك وجوداً في حيّز الحقائق الشرعية، التي جاء بها كتاب الله تعالى؛ لاتحاد مورد الشريعة مع مورد الرؤيا، مع وجود فرق في المرتبة والدلالة التي يمتلكها الخطاب النبوي، الذي يحمله جبريل عليه السلام إلى رسول الله ﷺ، والخطاب الذي يتلقاه النائم في منامه.

المرحلة الثانية: مرحلة إعادة البناء المفاهيمي لهذه المفردات، بعد أن زجت معها الدلالات التي تحملها في داخل بنية الحدث، الذي تضمنته الرؤيا؛ لكي تتضح معالمها، ويكشف النقاب عن المعنى الكلي لمحتواها.

ولنأخذ مثالاً يكشف لنا عن هاتين المرحلتين

في تعبير الرسول الكريم ﷺ لرؤيا من رؤاه التي قصّها على صحابته الكرام رضي الله عنهم.

أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه[٥] قال: قال رسول الله ﷺ: (رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم كأنّا في بيت عقبة ابن رافع، فأتينا برطب من رطب ابن طاب، فأوّلت الرفعة لنا في الدنيا، والعاقبة في الآخرة، وأن ديننا قد طاب).

لقد باشر الرسول الكريم ﷺ بالمرحلة الأولى من تعبيره لرؤيته المباركة بتفكيك المحتوى، وتحليل المعاني لمفرداتها، (بيت - عقبة - رافع - رطب - طاب) ونلاحظ أن كلمة (رطب) تمتلك ارتباطاً مع المفردات القرآنية؛ لأن الله تعالى قد ضرب بالنخلة مثلاً عن الدين الإسلامي بقوله تعالى في كتابه العزيز ﴿**أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾[٦] الآية، وأن دين المرء ثمرة عقيدته.

ثم تأتي المرحلة الثانية، بإنشاء المفهوم التعبيري لمفردات الرؤيا، فالبيت مكان إقامة المرء بدنياه، فالرفعة في الدنيا، والعاقبة في الآخرة، واستعار طيب الدين من رطب ابن طاب، الذي أتوا به.

وقد استمر رسول الله ﷺ على المنهج نفسه في تعبير رؤاه التي قصّها على صحابته، أو الرؤى التي قصّها صحابته عليه. فأضحى هذا المنهج سنة قائمة في تعبير الرؤيا وفق المنظور الذي أراده الرسول الكريم ﷺ بوصفها باب النبوة، الذي سيبقى مفتوحاً أمام أمته حتى قيام الساعة على وفق ما ورد في الحديث الذي رواه أبو هريرة، رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لم يبق من النبوة إلا المبشرات) قالوا: وما المبشرات؟ قال: (الرؤيا الصالحة)[٧]، وزاد جمهرة من الصحابة على هذه الرواية (يراها المؤمن أو تُرى له)[٨].

بزوغ فجر المدرسة الأولى لتعبير الرؤيا

برزت جمهرة من الصحابة في ميدان تعبير الرؤيا، وكان الخليفة الأول أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، من الأئمة المبرزين في هذا المضمار، وهو الوحيد بين الصحابة الكرام ممن نال شرف تعبير الرؤى بحضرة رسول الله ﷺ، ونال إقراره[٩].

وقد سار الصحابة الكرام على أثر رسول الله ﷺ في تعبير الرؤيا، ونقلت روايات متفرقة عن تعابيرهم في كتب التاريخ والطبقات. فكانت حصيلتها مع الإرث النبوي مادة خصبة لنمو البذرة الأولى لمدرسة التعبير، التي أنشأها الإمام محمد بن سيرين.

يعدّ الإمام محمد بن سيرين، أبو بكر الأنصاري الأنسي البصري، مولى أنس بن مالك، خادم رسول الله ﷺ (ت ١١٠هـ)[١٠] بحقّ أول من أرسى اللبنة الأولى لمدرسة تعبير الرؤيا، التي ارتكزت على قواعدها أركان علم التعبير، كان ابن سيرين إماماً في علم الحديث النبوي، وأحد أركان روايته، فقيهاً، ورعاً، اشتهر بمعرفته العميقة في تعبير الرؤيا، والكشف عما تبطن مفرداتها من معان، قال ابن شبرمة: دخلت على محمد بن سيرين بواسط، فلم أر أجبن من فتوى منه، ولا أجرأ على رؤيا منه[١١].

وقد نقلت روايات كثيرة تؤشر بوضوح إلى طول باع هذا الإمام الجليل في ميدان تعبير الرؤيا، منها ما رواه هشام بن حسان قال: «قصّ رجل على ابن سيرين فقال: رأيت كأن بيدي قدحاً من زجاج فيه ماء، فانكسر القدح وبقي الماء. فقال له: اتق الله، فإنك لم تر شيئاً. فقال: سبحان الله. قال ابن سيرين، فمن كذب فما عليّ ستلد امرأتك وتموت، ويبقى ولدها. فلما خرج الرجل قال: والله ما رأيت شيئاً. فما لبث أن ولد له، وماتت امرأته»[١٢].

لقد بنى الإمام تعبيره على منهج المدرسة النبوية، فالمفردات الأساسية في هذه الرؤيا هي: (القدح - الماء)، ولقد نعت الرسول الكريم ﷺ النساء بالقوارير[١٣]، والماء هو ماء الرجل[١٤]، وتأتي المرحلة الثانية ببناء المفهوم التعبيري للرؤيا كما يأتي:

- القدح إشارة إلى امرأة ما.
- القدح بيد الرجل، فهو ملك يمينه، إذاً هي زوجته.
- القدح فيه ماء، وهو إشارة إلى ماء الرجل؛ لأن رحم المرأة يحوي ماء الزوج، والولد ثمرته.
- انكسار القدح يدل على موت المرأة وفواتها.
- بقاء الماء يدل على بقاء الولد على قيد الحياة، وبقاء ماء أبيه.

وقد سبق الإمام محمد بن سيرين في تصنيف الكتاب الأول في علم التعبير، الذي نقلت أكثر من رواية في عنوانه فكان كتابه (جوامع التعبير) المرجع الأول في هذا العلم حتى يومنا هذا[١٥].

لا تتوافر بالمكتبة العربية نسخة مطبوعة دقيقة من هذا الكتاب الجليل، ويلاحظ أن النسخة الشائعة لا تصح نسبتها إلى هذا الإمام الجليل؛ لورود أكثر من رواية أو قول بين دفتيها، منقولة عن أعلام في القرنين الثالث، والرابع الهجري[١٦]؟. إن سبر محتوى هذا الكتاب، وعزل ما يمكن عزله من عبارات الإمام ابن سيرين من زحام أقوال جمهرة من العلماء على امتداد زمني طويل، يظهر أن الإمام قد اخترع طريقة فريدة في تبويب مفردات الرؤيا بحسب موضوعاتها. فنرى أنه قد صنفها إلى:

مدارس تعبير الرؤيا ومناهج المعبرين

لم تكن الموهبة التي تميز بها الإمام ابن سيرين بين أقرانه في تعبير الرؤيا، ولا كتابه الإمام في تعبير الرؤيا سوى نقطة البداية على طريق إرساء علم التعبير الذي تلقاه من مورد السنة النبوية الصافية، وبفهم عربي سليم، بعيداً عن التيارات الدخيلة على المفهوم الإسلامي الأصيل.

لم يلبث العلماء أن قاموا بصياغة الحدود الرسمية لعلم التعبير، وبيان معاني اصطلاحاته، وتفصيل المفردات التي تتضمنها فروعه بعد استيعاب الأصول.

لكي نتعمق بفهم الأسس والمرتكزات الفكرية لمناهج المعبرين، والمدارس التي تمخضت عنها. سنحاول أن نركز اهتمامنا بمجموعة من المحاور التي ستشمل:

- علم التعبير في دائرة أهل المصطلح.
- المناهج المستحدثة في معالجة أصول العلم وفروعه.

لكي تتكامل لدينا الصورة عن التطور الحاصل في المفاهيم التي تمتلكها مفردات الرؤيا، وطبيعة التغير الحاصل في المناهج التعبيرية، التي اعتمدها أئمة الصنعة في كل عصر من العصور.

علم التعبير في دائرة أهل المصطلح

لم تعالج الحدود الاصطلاحية لعلم التعبير في بداياته، وانصب اهتمام أئمته بإرساء الأسس التي تحدد معالم الرؤيا وفق المنظور الإسلامي وتمييزها عن بقية أنواع المنامات (كالحلم وحديث النفس)، التي لا تقع في دائرة اهتمامات التعبير.

نوقشت خصائص تربة النوم، التي تنمو فيها بذرة الرؤيا الصادقة، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالرائي، ومعالم سلوكه في دائرة الشريعة الإسلامية. وأخيراً توجّهت جهودهم باتجاه صياغة

قواعد محكمة، ترشد من يمارس عملية التعبير، نجدها مبثوثة، هنا وهناك، بين ثنايا الكتب، التي نقلت فيها جملة من الرؤى، التي عبّرها أئمة هذه الصنعة[١٧].

ويبدو أن العلامة ابن خلدون أول من صرح بأنّ التعبير علم من الأمور الشرعية، ودوّن في مقدمته الشهيرة قائلاً[١٨]: «هذا علم من العلوم الشرعية، وهو حادث في الملة، عندما صارت العلوم وكتب الناس فيها»[١٩]. لم تلبث أن تستقر كلمة التعبير بمعاجم اللغة وكتب التعريفات الاصطلاحية، حيث عالجها أئمة هذا الشأن، بوصفها إحدى الاشتقاقات اللغوية للجذر الثلاثي (عبّر) وأرسوا حدوداً رسمية واصطلاحية للتمييز بينها وبين الدلالة اللغوية لكلمتين تجاورانها في دائرة الاستخدام الفني هما: التفسير، والتأويل[٢٠].

ثم لم تلبث أن بزغت جملة من التعريفات الاصطلاحية لهذا العلم في كتب التعريفات ومصطلح العلوم، يبدو لنا أنها قد صيغت من قبل أصحاب هذه الكتب بتوظيف مفاهيم غريبة على مفهوم التعبير بالمنظور الإسلامي، فجاءت بحلّة تجافي منطق أئمة المسلمين، مليئة بحدود اصطلاحية، وعبارات تنحو إلى لغة الحكماء، الذين يستمدون مادتهم العلمية من حكماء اليونان وفلاسفتهم.

فقد عرّفه صاحب كتاب أبجد العلوم[٢١] وعزاه إلى محمد بن قطب الدين الرومي الأزنيقي: بأنه علم يتعرف منه المناسبة بين التخيلات النفسية والأمور الغيبية؛ لينتقل من الأولى إلى الثانية، وليستدل بذلك على الأحوال النفسانية في الخارج، أو على الأحوال الخارجية في الآفاق. أما التهانوي فذهب في كشاف اصطلاحات الفنون إلى عدّه علماً يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الجميلة على ما شاهدته النفس حال النوم من عالم الغيب، فخيلته للقوة المتخيلة مثالاً يدل عليه في عالم الشهادة[٢٢]. بالمقابل جعل أهل القواميس والمعاجم مناط تعريفهم لاصطلاح التعبير مرتبطاً بالحد الفاصل بينه وبين كل من عمليتي التفسير والتأويل[٢٣].

بقي أئمة التعبير منشغلين باستيعاب مفردات الرؤيا وإدراجها في مصنفاتهم، بعيداً عن دائرة الاصطلاح الذي لا نكاد نجد مفرداته إلا في كتب التعريفات. لذا ليس من المستغرب ملاحظة مصنفات تعبير الرؤيا، وهي خالية من معالجات اصطلاحية، باستثناء معالجات سريعة لمفهوم الرؤيا، وتمييزها عن بقية المنامات، ومناقشة توقيت الرؤيا الصادقة، وسننها ومستحباتها.

فبقي هذا العلم بقواعده واصطلاحاته مدفوناً بين مفردات الرؤى، التي عبَّرها أئمته، فلا أمل بنيل ثمرة من ثمرات هذا العلم إلا بتحمل مشقة التنقيب في تضاريس مصنفات التعبير، وسبر دلالاتها بمنظار عميق. خلاصة القول في هذا المقام أن علم التعبير لا يزال بعيداً في حدوده الرسمية عن حدود العلوم الشرعية الأخرى، وأن غياب هذه الحدود قد أورث الكثير من أئمته المتأخرين نزعة التفتيش في تراث الأمم السابقة؛ لتصحر فكرهم بدون قواعد عامة يمكن أن توظف في زيادة ثراء مكتبة المفردات التي ورثوها عن الأئمة الأوائل.

المناهج المستحدثة في معالجة أصول العلم وفروعه

لم يطرأ تغيير كبير على منهج الإمام ابن سيرين لدى المتأخرين، وكان لخلو ساحة التعبير من قواعد وضوابط رصينة تأثير واضح في الميل باتجاه المدارس السائدة لدى الأمم والأديان الأخرى، فاستعيرت الدلالة التعبيرية لكثير من

مفردات الرؤيا من كتب حكماء الهند، واليونان، والفرس، والنصارى، فاختلطت الدلالة التي ترتكز إلى الإرث النبوي بمادة غريبة متميعة، باتت تبعد نور النبوة المقيم فينا باتجاه ظلمة التعبير الأرضي، الذي يستمد مادته من الفكر البشري، الذي لا يرقى إلى مشكاة النبوة وأنوارها.

قال نصر بن يعقوب الدينوري في مقدمة كتابه القادري في التعبير: «ونقلت إليه مقالات المعبرين من النبيين، والأئمة المهديين، والتابعين، والمفسرين، وفقهاء الدين، والزهاد والصالحين، وأولي العلم من الفلاسفة والأطباء والمنجمين، والشعراء والكهنة، والقافة، والسحرة، وذوي الفراسة، والبصراء من أهل الكتابة والمؤولين: من حبر ماهر، وأسقف، وراهب، وقس عالم، وحكماء اليونان والروم، ونساك الهند، والبراهمة، والأكاسرة، الموابذة والهرابذة[٢٤].

لذا فقد تبوأت تعابير الأقوام الأخرى مكانة متميزة في مصنفات هذا العلم بعد القرون الثلاثة الفاضلة. فظهرت أقوال الفلاسفة مثل: أفلاطون، ومهرادريس، وأرسطوطاليس، وبطليموس، ويعقوب ابن إسحاق الاسكندري[٢٥]. ومن الأطباء: جالينوس، وأبقراط، ويختنشوع، وأهران، ومن النصارى: حنين بن إسحاق المترجم، وأبو مخلد، وربن الطبري، ومن المجوس: هرمز بن أزدشير، وبزرجمهر بن بختكان، وأنو شروان الملك العادل، وكشموز. إلا أننا نلاحظ أن الأوفر حظاً من بين هؤلاء هما كل من جاماسب المجوسي، وأرطميدروس الأفسي، الذي ترجم حنين بن إسحاق كتابه إلى العربية، فتلقفه أئمة التعبير، وأدرجوا أقواله في مصنفاتهم[٢٦].

إن أهم كتب الملل الأخرى التي تداولها أئمة المسلمين[٢٧] هي: تعبير أفلاطون، وتعبير أرسطو، وتعبير أقليدس، وتعبير بطليموس، وتعبير جالينوس، وكتاب سقرس الكبير، وأصول دانيال، وتعبير أبي سهل المسيحي الطبيب النصراني، وغيرها كثير. نجم عن هذا الأمر اختلاط المنهج الإسلامي في معالجة مفردات الرؤيا التي عدّها الرسول الكريم ﷺ قبساً لا ينقطع من نور نبوته مع المناهج القادمة من أقوام وملل أخرى، حيث بدأ علم التعبير ينسحب من دائرة العلوم الشرعية، التي تستمد مادتها من موارد إسلامية صرفة، إلى دائر ة العلوم الدنيوية، التي تنشد مادتها من تراث الفكر الإنساني مهما كان مورده.

لذا عندما عمد الحسن بن الحسين بن جلال إلى تصنيف كتاب (طبقات المعبرين) جامعاً فيه أسماء أئمة التعبير على مرّ العصور، عمد إلى جعل الأنبياء على رأس طبقاتهم، وجعل لأئمة المسلمين من صحابة وتابعين، وتابعيهم، وفقهائهم طبقات خمسة فقط، بينما ترك تسع طبقات من طبقاته الخمسة عشر لغيرهم[٢٨].

ولكي تتضح لنا طبقات المعبرين وفق النهج الذي اعتمده سنحاول أن نعرضها، وهي:

الطبقة الأولى: المعبرون من الأنبياء عليهم السلام: إبراهيم، ويعقوب، ويوسف، ودانيال، وذو القرنين عليهم السلام، ومحمد ﷺ.

الطبقة الثانية: المعبرون من الصحابة رضي الله عنهم: أبوبكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو بن العاص، عبدالله بن عمر، عبدالله بن سلام، أبو ذر الغفاري، أنس بن مالك، سلمان الفارسي، حذيفة بن اليمان، أم المؤمنين عائشة، أختها أسماء رضي الله عنهم أجمعين.

الطبقة الثالثة: المعبرون من التابعين رحمهم الله: سعيد بن المسيب، الحسن البصري، عطاء بن أبي رباح، الشعبي، الزهري، إبراهيم النخعي،

عمر بن عبدالعزيز، قتادة، مجاهد، سعيد بن جبير، طاووس، ثابت البناني.

الطبقة الرابعة: المعبرون من الفقهاء: أبو ثور، الأوزاعي، سفيان الثوري، الشافعي، أبو يوسف القاضي، ابن أبي ليلى، أحمد بن حنبل، إسحاق بن راهوية، البويطي، منصور بن المعتمر، عبدالله ابن المبارك.

الطبقة الخامسة: المعبرون من الزهاد: محمد ابن واسع، تميم الداري، شقيق البلخي، مالك بن دينار، سليمان التيمي، منصور بن عمار، محمد بن السماك، يحيى بن معاذ، أحمد بن حرب.

الطبقة السادسة: المعبرون من أصحاب التأليفات في هذا العلم: محمد بن سيرين، إبراهيم بن عبدالله الكرماني، عبدالله بن مسلم القتيبي، أبو أحمد خلف بن أحمد، محمد بن حماد الرازي، الحسين بن الحسين الخلال، أرطاميدروس اليوناني.

الطبقة السابعة: المعبرون من الفلاسفة: أفلاطون. مهرادريس، أرسطوطاليس، بطليموس، يعقوب بن إسحاق الاسكندري، أبو زيد البلخي.

الطبقة الثامنة: المعبرون من الأطباء: جالينوس، أبقراط، بختيشوع، أهران، محمد بن زكريا الرازي.

الطبعة التاسعة: المعبرون من اليهود: حيي ابن أخطب، كعب بن الأشرف، موسى بن يعقوب.

الطبقة العاشرة: المعبرون من النصارى: حنين بن إسحاق المترجم، أبو مخلد، ربن الطبري.

الطبقة الحادية عشرة: المعبرون من المجوس: هرمز بن أردشير، بزرجمهر بن بختكان، أنو شروان الملك العادل، كشموز، جاماسب.

الطبقة الثانية عشرة: المعبرون من مشركي العرب: أبو جهل عمرو بن هشام، عبدالله بن أبيّ، نوفل بن عبدالله، عمرو بن عبد ود، ابن الزبعرى، أبو طالب، أبو العاص.

الطبقة الثالثة عشرة: المعبرون من الكهنة: سطيح، شق، الخزرجي، عوسجة، القطامي، أبو زرارة.

الطبقة الرابعة عشرة: المعبرون من السحرة: عبدالله بن هلال، قوط بن زيد الأيلي، عتاب بن شمر الرازي.

الطبقة الخامسة عشرة: المعبرون من أصحاب الفراسة: سعيد بن سنان، إياس بن معاوية، جندل بن الحكيم، معاوية بن كلثوم.

يبدو واضحاً من هذا التصنيف أن تعبير الرؤيا لم يعد مقتصراً على دائرة المسلمين، فقد أدرجت في طبقات المعبرين فئات تنتمي إلى ملل أخرى من أهل الكتاب، كاليهود والنصارى، وبرز المجوس، وحكماء اليونان وفلاسفتهم في ساحة تعبير الرؤيا، وقد توجه بعض المعبرين من المسلمين إلى تعبير الكهنة، والسحرة؛ لكي يزيدوا من حجم المفردات التي تحويها مصنفاتهم التي عالجت موضوع التعبير.

إن علم التعبير كان في بداياته علماً إسلامياً، يستمد مادته من موارد الشريعة: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، ويعرّج إلى اللغة عندما تظهر الحاجة إلى سبر دلالة المفردة الشرعية في دائرة اللغة العربية، التي كانت لغة الوحي المنزل على خاتم الرسل ﷺ. أما في العصور المتأخرة فقد أدرجت أيّ مفردة تعبيرية، مهما كان موردها، نتيجة للتغير الحاصل في منهج معالجة الرؤيا وفق نظرية المعرفة الجديدة. بيد أن هذا الأمر لا يمنع من الإشارة إلى التطور الحاصل في معالجة مفردات الرؤيا بمناهج مستحدثة، اتكأت إلى

توظيف علوم اللغة، واستنباط دلالة المفردة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، بمناهج فاقت بشكل ملحوظ المناهج التي استخدمها سيغموند فرويد وتلامذته؛ كارل يونغ، وألفريد أدلر - الذين يفتخر الغرب بإنجازاتهم العلمية في ميدان تفسير الأحلام - على الرغم من أنّ اكتشافاتهم اقتصرت على ربط دلالة تعبير مفردات المنام بالنشاط الجنسي للإنسان، وأتت بعد إنجاز علمائنا بأكثر من أربعة قرون[٢٩]!.

يمكن أن يُعزى التقدم في معالجة الرؤيا عند المسلمين إلى فرط اهتمامهم بالكشف عن دلالة مفردات الرؤيا؛ للمكانة المتميزة التي تتبوأها في البناء العقدي للمسلم، بوصفها مورداً إلهياً يُستأنس به بعد سدّ أبواب النبوة.

يتلمس الباحث أكثر من محاولة جادة لدى أئمة التعبير في معالجة مفردات الرؤيا بمنهج علمي محكم، باشر تفكيك المفردات وفق أكثر من محور، نذكر منها:

المحور الأول: مرتبة المفردة بحسب الجنس، والنوع، فالشجر والطيور، والبشر، مفردات تشير إلى أصل جنس كل منها. أما الأنواع فتعالج أصل الجنس حسب الأنواع التي تقع في دائرته، فهناك من الشجر: النخل، والزيتون، والرمان؛ ومن الطيور: العقاب، والسنونو، والعصفور؛ ومن بني آدم: العربي، والعجمي، والأبيض، والأسود، والأصفر. وغيرها من الأنواع التي تملك محمولات تختص بنوعها وجنسها، يمكن استثماره في بيان دلالة المفردة المقيمة في الرؤيا التي يراها النائم في منامه[٣٠].

المحور الثاني: دلالة المفردة بالنسبة لمكانة الرائي: لأن اختلاف الناس بالحظوظ ينجم عنه اختلاف في تعبير المفردة التي يراها أكثر من واحد في منامه. فالرمانة تكون للسلطان مدينة يلي عليها، فيكون قشرها جدارها، أو سورها، وحبها أهلها. وتكون للتاجر أمواله التي يتعامل بها، وقد تكون للعالم كتابه الذي ينهل منه العلم، فيكون قشرها ظاهر العلم، وحبها باطنه[٣١].

المحور الثالث: اختلاف دلالة المفردة بحسب اشتقاقها، فيعبر المنام بحسب اللفظ الذي ينقله صاحب الرؤيا، فإذا قال: تزوجت، غير إن قال نكحت. من أجل هذا وضع المعبرون في كتابهم كلمة الزواج حرف الزاي، والنكاح في باب حرف النون؛ لأن التعبير يرتكز إلى الاشتقاقات المصاحبة للمفردة بحسب معناها[٣٢].

المحور الرابع: اختلاف التعبير باختلاف أحوال الرائي، فيختلف التعبير بحسب دين الرائي، فالخنزير لدى النصراني لا يدل على ملابسة حرام، بينما الباقلاء الخضراء مال حرام لدى الصابئي. ويختلف التعبير باختلاف عادات الرائي، التي تنشأ عن الواقع الذي يعيش فيه، فالأكل بالسوق وحلاقة اللحية لدى المتقدمين تمتلك دلالة مختلفة عن تلك لدى المتأخرين. ويختلف التعبير باختلاف صنعة الرائي، فلبس السلاح وعدة الحرب تعبر للجندي خدمة أو نصراً، أما العالم فتعبر بحجة ينصر بها على رجل يختلف معه بالمذهب.

المحور الخامس: اختلاف التعبير باختلاف الأزمنة، فالاصطلاء بالنار في الشتاء تحتمل معان تختلف عن الفعل نفسه بالصيف، وممارسة فعل قبيح في الليل يعبر بالستر على معصية يقارفها الرائي، أما إن كانت في وضح النهار فتعبر بانتشارها ووضوحها للغير؟.

إن هذه المناهج تمنح المعبّر مرونة في التعامل مع مفردات الرؤيا، التي يعمد إلى بناء تعبير يلمّ شتات مفرداتها المتباينة في بناء مفاهيمي يرتبط بالرائي، وجملة الظروف المحيطة به، والصفات

التي يمتلكها، فتضفي على كل مفردة من مفردات الرؤيا التي يراها عمقاً وثراءً، لا نجده في تفسير الأحلام لدى مدرسة فرويد وتلامذته من بعده.

المنهج الإسلامي لتعبير الرؤيا

بات واضحاً لدينا الآن أنّ سيادة منهج الاعتبار بتعبير مفردات الرؤيا لدى غير المسلمين - عند تصنيف الكتب في علم التعبير - لم يلغ وجود معالجات انبثقت من تربة الفكر الإسلامي بعيداً عن المؤثرات الدخيلة عليه، مستمدة مادتها من موارد الشريعة الغرّاء، واللغة العربية، وموارد أفرزها الجهد الحثيث الذي بذله أئمة التعبير؛ لتلمس كل معنى ممكن للمفردات التي يحفل بها منام المسلم[٣٣].

وقد تبوأ أكثر من معبّر مكانة متميزة في معالجة الرؤيا بمنهج إسلامي رصين، وأعرض عن تأويل المفردات التي لا تحتملها نظرية المعرفة الإسلامية. نذكر منهم إمام المعبرين محمد بن سيرين رحمه الله، وأبا عبدالله محمد بن يحيى التميمي المالكي القرطبي[٣٤]، الذي جمع تعبيره للرؤى في عشرة أسفار، والشيخ أبا القاسم عبدالعزيز بن علي الشهروزي، وتلميذه أبا المنجا حيدرة بن علي القحطاني الأنطاكي، الذي كان يحفظ في فن التعبير أكثر من عشرة آلاف ورقة[٣٥]، وغيرهم كثير يصعب حصرهم؛ لأن ما وصل إلينا من كتبهم نقطة من بحور علومهم الزاخرة التي فقدت، أو لا تزال حبيسة في مخطوطات عتيقة علاها التراب، أو التهمت حشرة الأرضة كلماتها بنهم؟.

لذا بات لزاماً على المسلم المعاصر إعادة الحياة من جديد إلى التراث العلمي الرصين في هذا المضمار عبر محاولات جادة تتخذ مسارين:

المسار الأول: الكشف عن خبايا الكنوز المدفونة في المخطوطات العربية، التي عالجت موضوع تعبير الرؤيا، عبر العصور المختلفة؛ لاعتصارها برفق، واستنباط المادة العربية الإسلامية الحقة من رحيقها، وفصل المواد الغريبة التي أدخلت عليها بفعل جملة ظروف لا نود مناقشتها وإضاعة أوقات ثمينة في تبيان مسوغ أسبابها، التي باتت بعيداً عن متناول أيدينا - انظر أهم عناوين المخطوطات التي تعالج موضوعات هذا العلم في نهاية هذه الدراسة.

المسار الثاني: تأصيل المنهج الإسلامي لتعبير الرؤيا، وسبر دلالات مفرداتها، الذي يتطلب جملة من الأنشطة العلمية، التي تستمد مادتها من موارد الشريعة الغرّاء، ثم نعرج صوب المعجم اللغوي، حيث تستقر دلالات الألفاظ العربية، ثم نستمد من التراث الإسلامي مادة إضافية يتكئ إليها المنهج القويم في معالجة الرؤيا.

وعليه ستظهر الحاجة إلى معالجات جديدة تأخذ بعين الاهتمام ما يأتي:

١ - إن الرؤيا ظاهرة رمزية، تتحدد دلالة وقائعها ومفرداتها بعلاقاتها التي تقيمها مع البيئة المحيطة بها، التي تتمثل بالرائي، بوصفه مورداً لها، والغير بوصفهم موضوعاً تتوجه صوبه دلالة مفرداتها.

٢ - ليست الرؤيا سلسلة أو حزمة المفردات والأحداث، بل بنية معقدة متعددة المستويات، وشبكة كثيفة من الدلالات، تفتقر إلى منطق محكم يجمع شتاتها بمنطق يستهدي بمقاصد الشريعة وكلياتها.

٣ - لا يكفي النص القرآني، أو السنة النبوية الشريفة لتعبير محتوى الرؤيا، بسبب وجود بون شاسع بين خطاب الوحي الإلهي النابع من عالم الغيب، ومحتوى الرؤيا البشرية التي تلتصق بعالم الشهادة. لذا ينبغي التوجه صوب اللغة، والمثل السائر، والأعراف السائدة في

المجتمع؛ لنتجاوز من خلالها ظاهر وقائع الرؤيا إلى الإشارات التي تستبطنها.

٤ - لا توجد حدود نهائية لدلالة محتوى المفردة السائدة في الرؤيا لتعقد ماهيتها، ونشوئها من مورد غيبي يصعب تحديده بحدود قد تورث معناه الرمزي جموداً؛ فيفقد جدارته في نقل البشرى الإلهية للمسلم.

٥ - ضرورة إنشاء معجم تعبير المفردة القرآنية بحسب ورودها في وقائع الرؤى المنامية، واستثمار العلاقات المقيمة بين هذه المفردات؛ لإلقاء الضوء على ما استعجم من معانيها ودلالاتها الرمزية.

قائمة بمصنفات تعبير الرؤيا

(مرتبة حسب الحروف الأبجدية)

١ - الألفية الوردية، لعمر بن مظفر بن عمر الوردي، (ت ٧٤٩هـ).

٢ - الألفية في التعبير، لأبي حفص عمر بن مظفر الكندي، (ت ٧٤٩هـ).

٣ - الإرشاد في التعبير، لجابر بن حيان المغربي.

٤ - الإشارات في علم العبارات، لخليل بن شاهين الظاهري.

٥ - الإشارة في علم العبارة، لأبي عبدالله ابن أحمد السالمي.

٦ - الإشارة إلى علم العبارة. لعبدالله بن حازم بن سليمان المزي.

٧ - الأصول. لدانيال الحكيم.

٨ - البدر المنير في علم التعبير، لأحمد بن عبدالرحمن المقدسي. (ت ٦٩٧هـ).

٩ - البشرى في تعبير الرؤيا. لعبدالله بن محمد ابن يحيى القرطبي (ت ٤١٦هـ).

١٠ - البصيرة في تعبير الرؤيا، للشيخ علاء الدين علي بن أحمد الآمدي، (ت ٧٦٢هـ).

١١ - بيان التعبير، لعبدوس بن عبدالله بن عبدوس الهمداني.

١٢ - تحفة الملوك، لأحمد بن خلف السجستاني.

١٣ - التعبير، لأبي سعيد الواعظ، (ت ٩٠١هـ).

١٤ - تعبير الرؤيا، للحسن بن محبوب السراد.

١٥ - التعبير الطاموسي، لم يعلم اسم المؤلف.

١٦ - التعبير القادري، لنصر بن يعقوب الدينوري القادري (ت ٤١٠هـ).

١٧ - تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام، لعبدالغني بن إسماعيل النابلسي. (ت ١١٤٣هـ).

١٨ - تفسير الأحلام، لمحمد بن سيرين البصري الأنصاري.

١٩ - تقسيم الرؤيا، للإمام جعفر الصادق.

٢٠ - جمل الدلائل، لم يعلم اسم المؤلف.

٢١ - جوامع التعبير، للإمام محمد بن سيرين البصري الأنصاري.

٢٢ - حقائق الرؤيا، لم يعلم اسم المؤلف.

٢٣ - حقيقة الرؤيا، لأحمد بن زين الدين الأحسائي، (ت ١٢٤١هـ).

٢٤ - دار السلام فيما يتعلق بالرؤيا والمنام، لحسين ابن محمد تقي الطبرسي، (ت ١٣٣٠هـ).

٢٥ - درة الفنون في رؤية قرة العيون، للشيخ عبدالرحمن البسطامي.

٢٦ - الدستور في التعبير، لإبراهيم الكرماني.

٢٧ - الذخيرة وكشف التوقيع لأهل البصيرة، لمحمد بن علي بن أحمد اليمني، (ت ٩٣٣هـ).

٢٨ - رسالة في الرؤيا، لأحمد بن زين الدين الأحسائي، (ت ١٢٤١هـ).

٢٩ - رمز الدقائق في تعبير الرؤيا، لخضر بن عمر العطوفي، (ت ٩٠٤هـ).

٣٠ - شرح رسالة الواعظ في تعبير الرؤيا، لم يعلم اسم المؤلف.

٣١ - طبقات المعبرين، للحسن بن الحسين بن جلال.

٣٢ - عبارة الرؤيا، لعلي بن عبدالعزيز بن محمد الدولابي.

٣٣ - فرائد الفوائد في التعبير، لابن دقماق إبراهيم بن محمد المصري، (ت ٨٠٩هـ).

٣٤ - كافي الرؤيا، لإسماعيل بن عباد الوزير، (ت ٣٨٥هـ).

٣٥ - كامل التعبير، لحبيش بن إبراهيم التفليسي.

٣٦ - الكفاية في تعبير الرؤيا، لأبي سهل عيسى بن يحيى الفيلسوف.

٣٧ - كنز الرؤيا المأموني، لعبدالسلام بن الحسن المأموني، (ت ٣٨٣هـ).

٣٨ - مبادئ التعبير، لم يعلم اسم المؤلف.

٣٩ - المبادئ والغايات في تعبير المنامات، لأبي بكر بن محمود بن إبراهيم الدقاق.

٤٠ - مرآة الرؤيا، لخير الدين خضر بن عمر العطوفي، (ت ٩٠٤هـ).

٤١ - المرقبة العليا في تفسير الرؤيا، لم يعلم اسم المؤلف.

٤٢ - المعلم على حروف المعجم، لإبراهيم بن يحيى بن غنام، (ت ٨٩٣هـ).

٤٣ - مقرمط التعبير، لم يعلم اسم المؤلف.

٤٤ - منتخب الكلام في تفسير الأحلام، لمحمد ابن سيرين البصري الأنصاري.

٤٥ - المنتخب، للحسين بن الحسن بن الخليل الرازي.

٤٦ - منهاج التعبير، لخالد الأصبهاني.

٤٧ - الوجيز، لمحمد بن شاهويه.

٤٨ - وسائل الهمم العليا في جواب مسائل الرؤيا، لأحمد بن زين الدين الأحسائي، (ت ١٢٤١هـ). ●

●●●

الحواشي

١ - يونس: ٦٤.

٢ - المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها: ٤٩ - ٥٤.

٣ - انظر: عمدة القارئ: ١٣٢/٢٤، شرح صحيح مسلم: ١٦/١٥، سنن أبي داود: ٣٠٥/٤، سنن ابن ماجه: ١٢٨٦/٢، الفتح الرباني: ٢١٣/١٧، المصنف: ٢١٢/١١، مسند الحميدي: ٢٠٢/١.

٤ - شرح صحيح مسلم: ٢٠/١٥، عارضة الأحوذي: ١٢٤/٧، سنن ابن ماجه: ١٢٨٥/٢، المصنف: ٢١٢/١١، الفتح الرباني: ٢١٢/١٧، المستدرك: ٣٩٠/٤.

٥ - شرح صحيح مسلم: ٣١/١٥.

٦ - إبراهيم: ٢٤.

٧ - انظر: عمدة القارئ: ١٣٤/٢٤، فتح الباري: ٣٣١/١٢، الفتح الرباني: ٢١٠/١٧.

٨ - المعجم الكبير: ١٧٩/٣.

٩ - انظر: سنن الدارمي: ١٣٠/٢، الفتح الرباني: ٢٢٢/١٧، مسند الحميدي: ٥٤٣/٢.

١٠ - سير أعلام النبلاء: ٦٠٤/٤، ٦٢١.

١١ - سير أعلام النبلاء: ٦١٤/٤.

١٢ - سير أعلام النبلاء: ٦١٧/٤.

١٣ - صحيح مسلم: ١٨١٢/٤، صحيح البخاري: ١٧٨٨/٤.

١٤ - صحيح مسلم: ٢٥٥/١، صحيح البخاري: ١٤٣٣/٣.

١٥ - شاع بين المتخصصين والعامة إطلاق اسم كتاب تفسير الأحلام على كتاب الإمام محمد بن سيرين (جوامع التعبير)، والذي طبع بأكثر من طبعة، وهو يحمل عنوان (تفسير الأحلام). وهذا خطأ يتنافى مع المفاهيم التي أرساها رسول الله ﷺ لهذا الميدان من العلوم الإسلامية، فقوله: (الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان) قد وضع حداً فاصلاً بين ما يعبر من المنامات، وما لا يجوز تعبيره: لأن الحلم مورده شيطاني، فكيف نعبر محتواه، وما المضمون الذي يمكن الإفادة منه؟. الحلم مادة الفكر الغربي الحديث من مدرسة فرويد ومن تبعه، الذين لا يميزن بين الرؤيا والحلم. ونأمل أن يتم تجاوز هذه التسمية المصطنعة لكتاب أستاذ تعبير الرؤيا في المستقبل القريب.

١٦ - انظر: منتخب الكلام: ١٢/١، وما بعدها.

١٧ - تعطير الأنام: ٥/١ - ٩، منتخب الكلام: ٦/١ - ٨.

١٨ - مقدمة ابن خلدون: ٤٧٥/١.

١٩ - أبجد العلوم: ١٦٦/٢، كشف الظنون: ٤١٦/١.

٢٠ - التعاريف: ١٨٤/١، ١٩٣، ٤٩٩.

٢١ - أبجد العلوم: ١٦٦/٢.

٢٢ - المرجع نفسه: ١٦٧/٢.

٢٣ - التعاريف: ١٩٣/١، ٤٩٩.

٢٤ - مجلة المورد: ١٠٤.

٢٥ - مجلة المورد: ١٠٨.

٢٦ - كتاب تعبير الرؤيا لأرطميدوس الأفسي: ٣، ٢٥.

٢٧ - كشف الظنون: ٤١٦/١، أبجد العلوم: ١٦٦/٢.

٢٨ - تعطير الأنام: ٤١٤/٢.

٢٩ - المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها: ١١، ١٣.

٣٠ - تعطير الأنام: ٩/١.

٣١ - منتخب الكلام: ٩/١ - ١٠.

٣٢ - تعطير الأنام: ٤١٦/٢.

٣٣ - المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها: ١٣٤ - ١٣٩.

٣٤ - شذرات الذهب: ٢٠٦/٢.

٣٥ - سير أعلام النبلاء: ٠٥/١٨.

المصادر والمراجع

١ - **الإشارات في علم العبارات**. للشيخ خليل بن شاهين، بهامش كتب تعطير الأنام.

٢ - **تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام**. للشيخ عبدالغني النابلسي، ط ١. مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٩هـ.

٣ - **سنن ابن ماجه**، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

٤ - **سنن أبي داود**، للحافظ أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني. تح. محمد محيي الدين عبدالحميد. دار إحياء التراث العربي. بيروت، د. ت.

٥ - **سنن الدارمي**. للحافظ أبي محمد عبدالله ابن عبدالرحمن الدارمي. دار الكتب العلمية. بيروت، د. ت.

٦ - **سير أعلام النبلاء**. للإمام محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تح. شعيب الأرناؤوط. ط ٩، مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٤١٣هـ.

٧ - **شرح صحيح مسلم**، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. د. ت.

٨ - **عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي**. لأبي بكر محمد ابن عبدالله العربي. دار إحياء التراث العربي، بيروت. د. ت.

٩ - **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**، للإمام بدر الدين العيني، ط ١، المطبعة المنيرية، القاهرة، د. ت.

١٠ - **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. للحافظ شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

١١ - **الفتح الرباني**.

١٢ - **كتاب تعبير الرؤيا**، لأرطيمادوس الأفسي، نقله عن اليونانية حنين بن إسحاق، ط ١. دمشق، ١٩٦٤م.

١٣ - **المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها**. لحسن مظفر الرزو، ط ١، مكتبة بيت الموصل، الموصل. ١٩٩٠م.

١٤ - **المسند**، للإمام الحميدي، عالم الكتب، بيروت، د. ت.

١٥ - **المصنف**. للحافظ أبي بكر عبدالرزاق ابن همام الصنعاني، ط ١. المجلس العلمي، كراتشي، ١٣٩٢هـ.

١٦ - **المعجم الكبير**. للحافظ الطبراني. تح. حمدي عبدالمجيد السلفي، ط ٢. مطبعة الزهراء، الموصل، ١٤٠٥هـ.

١٧ - **منتخب الكلام في تفسير الأحلام**. للإمام محمد بن سيرين. بهامش تعطير الأنام.

جهود القدماء في دراسة المقطع الصوتي

أ.د. حسام سعيد النعيمي

كلية الآداب والعلوم - جامعة الشارقة

اتجهت الدراسة الصوتية الحديثة، فيما اتجهت إليه، إلى دراسة المقطع الصوتي، لما له من أهمية في التشكيل الصوتي (phonology)، ذلك أن المتكلم لا يلفظ صوتيات (phonemes) مجزّأة في السلسلة المنطوقة، وإنما يلفظ مقاطع صوتية، فأنت إذا أردت أن تجزئ جملة ما إلى كلماتها أمكنك ذلك بسهولة، نحو «قال زيد لم أنبئها»؛ إذ يتحصل منها أربع كتل : قال، زيد، لم، أنبئها. فإذا أخذت كل كتلة، واجتهدت في أن تجزئها إلى أصغر وحداتها في النطق، أمكنك جعل قال في جزأين هما : قا+لَ، أي القاف والألف مع اللام والفتحة، وكذا زيد: زي+دن؛ أي الزاي والفتحة والياء مع الدال والضمة ونون التنوين، أما: لم تكوّن جزءاً نطقياً واحداً هو اللام والفتحة والميم، وأما أنبئها فتكون ثلاثة أجزاء نطقية هي :أن + ب ء+ ها؛ أي الهمزة والضمة والنون، مع الباء والكسرة والهمزة، مع الهاء والألف.

ولو سعيت إلى تجزئة أي وحدة من هذه الوحدات النطقية ما أمكنك ذلك على مستوى اللفظ. أما على المستوى الدراسي فيمكن أن تجزّأ كل وحدة إلى ما تحتمله من الأجزاء الصغرى التي ذكرناها. وهي التي أطلق عليها دارسو الأصوات في الغرب مصطلح (phoneme) واقترحنا لها مصطلح (صويتة) ولتنويعاتها (allophone) مصطلح (تصويتة). ولذلك يقال إن الصوتية إنما تخرج إلى الحياة في المقطع، ولكي تصف الصويتات تجد نفسك «تدرس كيف تنظم نفسها في المقاطع)»[1].

وبدراسة المقطع وبيان حدوده في الألفاظ يمكن أن تشير إلى مواضع النبر، الذي تستعمله بعض اللغات: للتفريق بين المعاني، سواء في الكلمة المفردة أم في الجملة، وكذلك في وصف التنغيم في الكلام. وبيان مواضع الصعود والهبوط

في درجة الصوت، كما أن المقطع له أهميته في الدراسة العروضية: إذ إنّ كثيراً «من المقاييس العروضية: في اللغات تقوم على أساس المقطع»[٢]، ومنها العربية، فبعد أن كانت الدراسة العروضية في اللغات تقوم على أساس المقطع[٣] صار الدرس العروضي الحديث قائماً على المقاطع[٤]، فنجد رمز التفعيلة الأولى من البحر الطويل مثلاً «فعولن» بالصورة القديمة: (١٥١٥٥)، فالدائرة رمز الحرف المتحرك، والساكن يرمز له بخط عمودي، قال في العقد الفريد:

«فما لها من الخطوط البائنة
دلائل على الحروف الساكنة
والحلقات المتجوفات
علامة للمتحرّكات»[٥]

فهي خمسة رموز لخمسة أحرف، فالفاء المفتوحة رمزها دائرة (حلقة متجوفة) والعين المضمومة (على مذهبهم) رمزها دائرة أيضاً، والنون الساكنة رمزها خط قائم أيضاً، ومن هنا جاء رمز فعولن عندهم بصورة دائرتين فخط فدائرة فخط (١٥١٥٥). أما الصورة الحديثة :

(ب – –)[٦] لأن الكلمة من ثلاثة مقاطع : الفاء المفتوحة مقطع قصير، والعين مع الواو المدية مقطع طويل مفتوح، واللام والضمة والنون مقطع طويل مغلق، والقيمة الصوتية للمقطع الطويل واحدة سواء أكان مفتوحاً أم مغلقاً. وهو ما نبّه عليه أبو نصر الفارابي في كتابه (الموسيقا الكبير) على ما سنذكره.

وقد ردّ بعض الدارسين المحدثين أهمية المقطع إلى تسعة أسباب[٧]. وعلى الرغم من هذه الأهمية إلا أنّ بعضهم ذكر أن النحاة العرب لم يذكروا المقطع بالمفهوم الحديث، ولم يولوه عنايتهم حتى في العروض، بل جعله مفهوماً غريباً، قال: «لم يذكره النحاة العرب، ولم يهتموا به حتى في العروض رغم أهميته، فهو غربي فيما يبدو. على أن هذا قابل للمناقشة إذا ما اعتبرنا السبب الخفيف الذي يقابل المقطع الطويل»[٨]، وقال آخر: «أهمل العلماء العرب دراسة المقاطع واشكالها وأجزائها إهمالاً تاماً»[٩]. وذهب غيرهما إلى أن علماء العروض قد أدركوا القيمة المقطعية للألفاظ، وبنوا عليها رموزهم في وزن الشعر، قال: «إذا نظرنا إلى المقطع باعتباره خفقة صدرية. كما ينظر إليها الموسيقيون غالباً، فإن أي رمز كالنقطة . والسهم كافٍ لأن يدل على المقطع في كمياته وأشكاله كافة...وقد بين العروضيون من العرب مقاييسهم العروضية بناء على هذه النظرية على ما يبدو، حيث نظروا إلى المقاطع بوصفها خفقات صدرية أو وحدات إيقاعية، أو شيئاً له هذه الطبيعة ....»[١٠]، ودعوى بناء العروضيين العرب دراستهم على المقاطع، التي هي عند صاحبها خفقات صدرية، ينقضها ما هو معلوم بالضرورة عند دارسي العروض من القدماء من بنائهم الدراسة على المتحرك والساكن، وعلى الأسباب والأوتاد، على ما سنفصل القول فيه في تحليل عبارة أوردها ابن منظور في اللسان .

والذي وجدناه فيما كتبه عدد من العلماء القدماء: أن بعض المعجميين أورد إشارات يمكن أن يفهم منها معرفته بالمعنى الاصطلاحي للمقطع كما نفهمه اليوم، وأن بعض دارسي

الأصوات كان للمقطع عنده معنى آخر غير معناه الاصطلاحي عندنا . أما المشتغلون بالترجمة من الفلاسفة المسلمين فقد ذكروا المقطع بلفظه وبمعناه الاصطلاحي، وهم يترجمون ما كتب أرسطو في الشعر، والخطابة، والعبارة، ثم انتقل ذلك إلى ما ألفه في الموسيقا، وغيرها، وهذا بيان ما أوجزناه:

المقطع عند دارسي الأصوات

درس علماء العربية الأصوات اللغوية دراسة فيها شيء غير يسير من التفصيل سواء في الصوت المفرد (phonetic)، أم في التشكيل الصوتي (phonology)، وذلك منذ الكتابات الأولى التي وردت في كتاب العين ثم في كتاب سيبويه، ولكن يبدو أن انشغالهم بدراسة الكلمة العربية في ضوء فكرة المتحرك والساكن أبعد عن اهتمامهم النظر إلى مقاطعها بالمفهوم الصوتي للمقطع، نعم ورد الكلام على القطع والتقطيع والمقطع في عباراتهم، ولكن لم يكن المراد بكل ذلك المفهوم الاصطلاحي. من ذلك مثلاً قول سيبويه: «وإذا أردت أن تلفظ بحروف المعجم قصَرتَ وأسكنت: لأنك لست تريد أن تجعلها أسماء. ولكنك أردت أن تقطّع حروف الاسم، فجاءت كأنها أصوات يصَوَّت بها...واعلم أن الخليل كان يقول : إذا تهجّيت فالحروف حالها كحالها في المعجم والمقطّع. تقول لام ألف، وقاف لام..»[11].

فهو لا يريد بقوله (أن تقطع حروف الاسم) أن تجعلها مقاطع بالمفهوم الاصطلاحي، ولا بقوله : (والمقطّع) المجعول مقاطع، في الاصطلاح أيضاً. وإنما كان يريد بالتقطيع كما هو من النص المعنى اللغوي للقطع، الذي هو الفصل والتجزئة هنا، فأنت تريد فصل حروف الكلمة عن بعض، فتقطع هذا الصوت منها وتذكر اسمه، ثم هذا، وهكذا، فلفظ (لا) مثلاً في المفهوم المقطعي مقطع واحد طويل مفتوح، ولكنه في عبارة سيبويه يقطّع إلى لام ألف، كما هو ظاهر من النص. ولا يبعد أن يكون قد حدث تقديم وتأخير في النص، وأن يكون الأصل : تقول قاف ولام ألف ولام، ليكون المراد «قال»؛ إذ كانوا يسمون الهمزة ألفا، فإذا ارادوا الألف قالوا لام ألف؛ لأنه لا يُبدأ بها.

وفي مثل هذا المعنى ورد اللفظ في الصاحبي نقلاً عن الزّجاج حيث قال ابن فارس : «وسمعت أبا بكر محمد بن أحمد البصير، وأبا محمد سلم بن الحسن، يقولان : سئل الزجاج عن الاسم فقال: صوت مقطع مفهوم دال على معنى، غير دال على زمان ولا مكان، وهذا القول مُعارض بالحرف، وذلك أنا نقول : هل، وبل، وهو صوت مقطع مفهوم، دال على معنى، غير دال على زمان ولا مكان»[12]، وقد كان يمكن أن يفهم من كلام الزجاج المقطع بالمفهوم الاصطلاحي، ولكن الذي يصرفنا عن هذا تمثيل ابن فارس بهل وبل في نقضه التعريف مما يشير إلى أنه فهم من التقطيع تفصيل الحروف على ما ورد عند سيبويه، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما هو معلوم، ولا يبعد أن يكون الزجاج متابعاً سيبويه في هذا المعنى.

ومن المعاني التي استعملوا منها القطع والمقطع موضع الوقف في الكلام. فمن ذلك[13] ماجاء في كتاب سيبويه١/ ٢٤ ، ١/ ٣٠،وماورد في الكامل للمبرد ١/ ٢٣٧، وفي معاني القرآن للفراء

١٩٣/١، وفي المحتسب لابن جنـي ٣٠٤/١، ومن ذلك ما ورد في حديث أم سلمة رضي الله عنها (...قالت : كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين، ومعنى هذا الوقف على رؤوس الآي، وأكثر أواخر الآي في القرآن تام أو كاف...)[١٤]، ومن ذلك ما ذكره ابن الأنباري وهو يتكلم على الكسائي فيما رواه القفطي، حيث قال : «قال أبو بكر الأنباري: اجتمعت للكسائي أمور لم تجتمع لغيره... حتى كان بعضهم ينقط المصحف على قراءته، وآخرون يتبعون مقاطعة ومبادئه، فيرسمونها في ألواحهم وكتبهم»[١٥]. فالمقاطع مواضع قطع القراءة؛ أي الوقف والمبادئ مواضع ابتداء القراءة بعد الوقف، وبهذا المعنى ورد اللفظ عند الرماني «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني»[١٦]. وعند الباقلاني :

«الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعاني»[١٧] وفي موضع آخر يقول الباقلاني : «وربما كان ما ينفصل عنده الكلامان مقاطع السجع.»[١٨].

وفي معنى موضع القطع استعمل ابن جني اللفظ، ولكن ليس بمعنى الوقف الذي تقدم، وإنما في معنى موضع قطع الصوت في آخر الكلمة في قوله: «إنهم لما أكدوا فقالوا : أجمعون، أكتعون، أبصعون، أبتعون، لم يعيدوا أجمعون البتة فيكرروها فيقولوا: أجمعون أجمعون أجمعون أجمعون. فعدلوا عن إعادة جمع الحروف إلى البعض تحامياً مع الإطالة لتكرير الحروف كلها، فإن قيل فلم اقتصروا على إعادة العين وحدها دون سائر حروف الكلمة ؟ قيل: لأنها أقوى في السجعة من الحرفين اللذين قبلها ، وذلك أنها لام، فهي قافية؛ لأنها آخر حروف الأصل، فجيء بها؛ لأنها مقطع الأصول، والعمل في المبالغة والتكرير إنما هو على المقطع لا على المبدأ ولا على المحشى، ألا ترى أن العناية في الشعر إنما هي بالقوافي؛ لأنها المقاطع، وفي السجع كمثل ذلك»[١٩]، أو في معنى موضع قطع الصوت اللغوي المفرد في قوله : «اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلا حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً، وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، وإذا تفطنت لذلك وجدته على ما ذكرته لك، ألا ترى أنك تبتدئ الصوت من أقصى حلقك ثم تبلغ به أي المقاطع شئت، فتجد له جرساً ما، فإن انتقلت منه راجعاً عنه أو متجاوزاً له، ثم قطعت أحسست عند ذلك صدى غير الصدى الأول»[٢٠].

المقطع في المعجمات

لاشك في أن (العين) أقدم معجم يمكن أن يفيد منه الدارس في تجذير لفظة ما في العربية، ولا سيما إذا اقترن ذلك بالنظر في (مختصر العين) بصرف النظر عما قيل في نسبة المادة اللغوية فيه إلى الخليل[٢١]، وفي العين قال: «وانقطاع كل شيء ذهاب وقته، والهجر مقطعة للود، أي سبب قطعه، ومقطع الحقّ : موضع التقاء الحكم فيه، وهو ما يفصل الحق من الباطل...»[٢٢]، وفي مختصر العين قال: «ومنقطع كل شيء ومقطعه : حيث ينقطع»[٢٣].

والمعجمات تعنى بالمعاني اللغوية للألفاظ، ومعلوم أن المعنى الاصطلاحي يرتبط بالمعنى اللغوي الأول للفظة، ولذلك لا نجد غرابة في إغفال أصحاب المعجمات لمعنى من المعاني الاصطلاحية، على أنه كان شائعاً قبل زمن تأليفهم أو على أيامهم، فالقرن الرابع كما سيأتي كان قد شهد تداول لفظ المقطع بمفهومه الاصطلاحي، ومع ذلك لا نجد عند ابن فارس مثلاً سوى المعنى اللغوي، قال: «ومنقطع الرمل ومقطعه: حيث ينقطع»[٢٤]، ونجد مثل ذلك عند الزمخشري حيث قال: «...وعنده مقطع الحق، وهو يعرف مقاطع القرآن، وهي وقوفه. وهذا مقطع الرمل ومنقطعه، ومقطع الحديث والقصيدة، وهُم بمقاطع الأودية : مآخيرها..»[٢٥].

وفي اللسان قال ابن منظور : «ومقطع كل شيء ومُنقطعه : آخره حيث ينقطع كمقاطع الرمال والأودية والحَرَّة وما أشبهها، ومقاطيع الأودية: مآخيرها، ومنقطع كل شيء: حيث ينتهي إليه طرفه. والمنقطع : الشيء نفسه، وشراب لذيذ المقطع: أي الآخر والخاتمة، وقطع الماء قطعاً : شقّه وجازه، وقطع به النهر وأقطعه به: جاوزه، وهو من الفصل بين الأجزاء. وقطعت النهر قطعاً وقطوعا: عبرت، ومقاطع الأنهار: حيث يُعبر فيه، والمقطع: غاية ما قُطع، ويقال مقطع الثوب ومقطع الرمل للذي لا رمل وراءه. والمقطع : الموضع الذي يُقطع فيه النهر من المعابر. ومقاطع القرآن: مواضع الوقوف، ومبادئه : مواضع الابتداء»[٢٦]، وقال: «وكل شيء يُقطع منه فهو مقطع. موضع القطع، والمقطع مصدر كالقطع»[٢٧].

وفي هذه المادة أعني مادة (قطع) نجد في اللسان كلاماً يمكن أن نرى فيه إشارة إلى مفهوم المقطع الصوتي، وإن لم يُستعمل اللفظ الاصطلاحي، حيث قال : «ومقطّعات الشيء: طرائقه التي يتحلل إليها ويتركب عنها، كمقطعات الكلام ومقطعات الشعر ومقاطيعه: ما تحلّل إليه وتركب عنه من أجزائه التي يسميها عروضيو العرب الأسباب والأوتاد»[٢٨] ولو وقف (اللسان) عند قوله : «ما تحلّل إليه وتركب عنه من أجزائه»، وضمّ إلى ذلك حديثه عن مقطّعات الكلام، لما عسر على القارئ الحديث أن يفهم أنه أراد المقطع بالمصطلح الصوتي، ذلك أن مواضع الوقوف في النطق عند تحليل الكلام أو الشعر إنما يكون على نهايات المقاطع، فلو أجريت التحليل النطقي على قول الشاعر مثلا: أمن المنون وريبها تتوجع...، فسوف تجد أنك تقطع أجزاء الكلام هكذا:أ،مِ، نَلْ، مَ، نو، نِ، وَ، ريْ،بِ، ها، تَ، تَ، وَجْ، جَ، عو. وكل جزء من هذه الأجزاء يشكل مقطعاً، على أن بعضها قصير، وبعضها طويل مغلق، وبعضها طويل مفتوح، ولكن ما أضافه من قوله: «من أجزائه التي يسميها عروضيّو العرب الأسباب والأوتاد»، جعل التصور مضطرباً.

ذلك أن العروضيين عندهم السبب الخفيف والسبب الثقيل، وعندهم الوتد المجموع والوتد المفروق، وإذا كان السبب الخفيف مقطعا طويلاً لتشكله من صامت ومصوّت طويل مثل لا أو صامت ومصوّت قصير وصامت مثل لم، فإن السبب الثقيل مقطعان قصيران؛ لتشكله من صامت ومصوّت قصير، وهو المقطع القصير الأول، وصامت ومصوت قصير، وهو المقطع القصير الثاني، مثل أرَ من : لم أرَ. والوتد مقطعان أيضاً طويل وقصير ،سواء أكان مجموعاً أم مفروقاً، إلا

أن المقطع يتقدم الطويل في الوتد المجموع، ويتأخر عنه في الوتد المفروق، والعبارة التي يمثّل بها للأسباب والأوتاد والفواصل قولهم:

(لمْ أرَ على ظهر جبلٍ سمكة)[٢٩]، وفيها : «لم» سبب خفيف وهو مقطع طويل مغلق، والقيمة النغمية للمقطع الطويل واحدة سواء أكان مغلقاً مثل: لمْ ، أو مفتوحاً مثل : ما .

وفي العبارة : «أرَ»، وهو سبب ثقيل، وهو من مقطعين قصيرين، و: «على» وتد مجموع، وهو من مقطعين الأول قصير والثاني طويل مفتوح، وانغلاق المقطع الطويل لا يؤثر في القيمة النغمية كما قلنا كما لو كان : ألَمْ، و «وظهر» وتد مفروق، وهو من مقطع طويل مغلق يليه مقطع قصير، وكون الطويل مفتوحاً نحو : قالَ، لا يؤثر في القيمة المقطعية . وجبلن، فاصلة صغرى، وهي من مقطعين قصيرين ومقطع طويل بعدهما مغلق، كما مثّل، أو مفتوح نحو : كتبتا، وقولهم سمكتن، فاصلة كبرى، سماها الكندي :غاية، كما سيأتي، وهو من ثلاثة مقاطع قصيرة يليهن مقطع طويل مغلق كما مُثّل، أو مفتوح كما في : كتبتا.

إن تعدد المقاطع في السبب الثقيل والوتد المجموع والوتد المفروق يحملنا على القول إن ما ورد في اللسان لم يكن يراد به المقطع بالمفهوم الاصطلاحي، وكون السبب الخفيف مقطعاً يعارضه كون السبب الثقيل والأوتاد من أكثر من مقطع.

وفي القاموس المحيط أورد الفيروز آبادي شيئاً مما ذكره صاحب اللسان وقصّر عنه في مواضع. قال: «ومقطع الرمل كمقعد: حيث لا رمل خلفه ج مقاطع، ومقاطع الأودية : مآخيرها، : ومن الأنهار : حيث يعبر فيه منها، ومن القرآن : مواضع الوقوف، وكمقعد موضع القطع كالقُطعة بالضم ويحرك. ومقطع الحق : موضع التقاء الحكم فيه، ومقطع الحق أيضاً : ما يقطع به الباطل»[٣٠].

وما أورده الزبيدي في التاج[٣١] مستدركاً لا يتجاوز في هذا الشأن ما أورده صاحب اللسان. وفي تعريفات السيد الشريف الجرجاني قال: «المقاطع : هي المقدمات التي تنتهي الأدلة والحجج إليها من الضروريات والمسلمات، ومثل الدور والتسلسل واجتماع النقيضين»[٣٢].

ولم يزد على هذا، على أن ناشر الكتاب كتب تحت العنوان : (معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم) والمتكلمون قبل السيد الشريف بأربعة قرون ذكروا مصطلح المقطع الصوتي كما سيأتي .

وقد أشار معجم مجمع اللغة العربية بمصر (الوسيط) إلى المعنى الاصطلاحي للفظه المقطع منبهاً على أنه معنى مولد : «... والمقطع : الوحدة الصوتية اللغوية، وكل كلمة تتكون من مقاطع، والمقطع إما مفتوح وإما مغلق، فالمفتوح يتركب من حرف محرك حركة قصيرة أو طويلة، فالفعل (كتب) مكون من ثلاثة مقاطع مفتوحة، و (قال) مركب من مقطعين مفتوحين، والمغلق يتكون من حرف متحرك وحرف ساكن مثل: بلْ، قدْ (مولد) ،ج: مقاطع»[٣٣].

ولاشك في أن المقطع بهذا المعنى مولّد كما أشار المعجم إلى ذلك، وكما سيتبين من خلال البحث .

المقطع عند الفلاسفة

عني الفلاسفة المسلمون بالفلسفة اليونانية، ولا سيما كتب أرسطو طاليس، فترجموا ودرسوا ولخصوا وشرحوا، وكان أرسطو قد وجهّ عنايته فيما كتب إلى أمور تدخل في دراسة اللغة والأدب، فوجه فلاسفتنا عنايتهم إليها، وهم يترجمون ما كتب أرسطو سواء منها ما يخص المنطق والفلسفة، أو ما يخص الأدب واللغة، فكتابه (الخطابة) مثلا «قيل إن إسحاق نقله إلى العربية، ونقله إبراهيم بن عبد الله أيضا، وفسره الفارابي»[٣٤].

وكتابه (الحكمة المموّهة)، «نقله ابن ناعمة وأبو بشر إلى السرياني، ونقله يحيى بن عدي إلى العربي»[٣٥]، وكتابه (السماع الطبيعي)، فسره أبو علي وغيره، وهو ثمان مقالات في التعاليم[٣٦]، وكتاب (السياسة في تدبير الرياسة)، قد عربوه[٣٧]، وهي جميعاً لأرسطو، ولو ذهبنا نتقصى ما أورده صاحب كشف الظنون من كتبه المترجمة لوجدنا الكثير.

والذي يعنينا من كتبه هنا (الخطابة)، والعبارة، والشعر. أما الخطابة فقد ذكر ابن النديم[٣٨]، أنه رأى ترجمة قديمة له سماها (النقل القديم) كانت بخط تلميذ الكندي أحمد بن الطيب، وقال عنه حاجي خليفة ما أوردناه آنفا. وأما العبارة فقد قال عنه حاجي خليفة: «نقله حنين إلى السرياني، وإسحاق إلى العربي، ثم فسره جماعة منهم:.... ويحيى النحوي ... وأبو بشر متى، والفارابي ...والذين اختصروه حنين وإسحاق وابن المقفع والكندي وأبو بدين والرازي وثابت بن قرّة وأحمد بن الطيب»[٣٩].

وأما كتاب الشعر فقد ترجم أولاً إلى السريانية وأقدم الترجمات العربية التي وصلت إلينا ترجمة متى بن يونس، وقد «تناوله بالتلخيص فلاسفة الإسلام الأربعة : الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وقد بقي لنا من هذه الملخصات الأخيران، وشذرات من الثاني»[٤٠]. ومن ترجمة كتاب الشعر، وكتاب الخطابة، وكتاب العبارة، ومما كتبه الفلاسفة المسلمون، سنحاول أن نطلع على مصطلح المقطع في الدراسة الصوتية، ومن منهم أسهم في المصطلح، ومن لم يسهم فيه:

الكندي (نحو ٢٦٠هـ)

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق «فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة، نشأ في البصرة، وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقا والهندسة والفلك، وألف وترجم وشرح كتبا كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة ... قال ابن جلجل : ولم يكن في الإسلام غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطو طاليس ..»[٤١].

وقد وجدنا الكندي فيما اطلعنا عليه يذكر المقطع بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي، كما وجدنا مواضع كان يمكن أن يفيد فيها من فكرة المقطع لو كانت واضحة عنده، فلم يفد منها، مما يجعلنا نرجح أنه لم يكن على معرفة بالمعنى الاصطلاحي للفظة، أو أن المصطلح لم يكن حاضرا في ذهنه وهو يكتب فيما يمكن أن يفيد منها فيه .

قال : «فإذا مزج كل وترين منها مزاجا طبيعياً كمزاج الطبائع ظهر آثارها في أفعال النفس غير ما كان على الانفراد ... وقد تظهر لنا أيضاً خواص من تأثيرها من جهة «الدساتين»، وبنقل أوضاع

الأصابع، والابتداءات والمقاطع، ما يمكن المرتاض أن يقف منها على حالات عند فحصه واستبانته»[٤٢]، فقوله الابتداءات والمقاطع، يعني به الابتداء والوقف كما في اللسان : «ومقاطع القرآن : مواضع الوقف، ومبادئه : مواضع الابتداء» وقد تقدم.

وفي كلامه على بيت الشعر الملحّن ذكر الأسباب والأوتاد، وقد كان هذا مظنة ذكره المقطع بالمعنى الاصطلاحي الصوتي، ولكنه بقي في دائرة الحركة والسكون وعدد الأحرف في التفعيلة، قال : «والسبب نقرة وإمساك، وهو حرفان متحركان وساكن مثل هل، بل، قم، يلزمه من الحشو في الشعر : فع، فالدائرة علامة للمتحرك، والخط علامة للساكن، والفاء والعين حشوه في هذا الجزء، وهذا السبب الخفيف، والسبب الثاني يلقب بالثقيل مثل : لِمَ، نَمَ، سَمَ، والوتد وتدان، الأول : نقرتان وإمساك، وهو حرفان متحركان فساكن مثل : عِنَبْ، طَرَبْ، ويلزمه من الحشو : فَعِلْ، وهذا الوتد المجموع، والثاني : نقرة وسكون ثم نقرة، وهو حرف ساكن بين متحركين، مثل : طابَ، غابَ، وهو فاعِ، وهذا الوتد المفروق، والفاصلة : ثلاثة أحرف متحركة وحرف ساكن مثل، عِنَبَةْ، والغاية[٤٣] : أربعة أحرف متحركة فساكن وهي أربع نقرات وإمساك، مثل حَبَسَهُمْ ونحوها، وليس أكثر من هذه الحركات في أشعار العرب»[٤٤]. فالسبب الخفيف مقطع طويل على ما سيأتي عند الفارابي، ولكن الكندي لم يقترب هنا من فكرة المقطعية، ولم يلمح إليها مع أن النقرات التي تكلم عليها ليست سوى ضربات بعدد مقاطع الكلمة. فالسبب الخفيف حقيقته نقرة واحدة (نقرة فسكون) : لأنه مقطع واحد طويل، والسبب الثقيل : نقرتان؛ لأنه مقطعان قصيران، ولست أدري أسقط الكلام على نقرات السبب الثقيل من الطبع أم من نسخة المحقق، والوتد المجموع نقرتان أيضا (نقرتان وإمساك) ؛ لأنه يمثل مقطعين؛ الأول قصير والثاني طويل. والفارق إنما يكون في الفاصل الزمني بين المقطع الثاني والذي يليه في الكلام، وقد عبر عن هذا الفاصل بكلمة (إمساك) ، وقد يعبر عنه بكلمة (سكون) كما ورد في كلامه على الوتد المفروق.

وتتجلى فكرة الفاصل الزمني وموقعه في كلامه على تفعيلتين خماسيتين هما : فعولن، وفاعلن، وهما في حقيقة الحال ثلاثيتا المقاطع؛ ولذا ذكر لكل منهما ثلاث نقرات، والفارق في توزيع (الإمساك) قال: «فالكلمة التي تبتدىء بالسبب ثم بعد ذلك بالوتد مثل : فاعلن، خماسية، نقرة وإمساك ونقرتان وإمساك، وفعولن خماسية أيضا وهي وتد وسبب نقرتان وإمساك ونقرة وإمساك...»[٤٥].

ففاعلن مكونة من مقطع طويل+مقطع قصير+مقطع طويل، فهي من ثلاث نقرات جعل الفاصل الزمني الطويل نسبيا بعد المقطع الطويل الأول، وفعولن من ثلاثة مقاطع أيضا: مقطع قصير+مقطع طويل+مقطع طويل، وقد جعل الفاصل الزمني، الطويل نسبيا قبل المقطع الأخير الطويل. أما الإمساك الذي ذكره بعد نقرات المقاطع في كل من : فاعلن وفعولن، فهو الفاصل الزمني الذي يكون بين الوحدات الصوتية الكبرى في وزن الشعر العربي، وهي الأجزاء أو التفعيلات المنتهية بمقطع طويل والتي تليها.

فهنا إذاً كان يمكن أن نقرأ شيئاً عن المقطع

الصوتي والمقطعية لو أن الكندي كان قد استحضر ما أورده أرسطو من كلام على المقطع في كتاب الشعر، هذا على تصور اطلاعه عليه.

وقد اقترب الكندي كثيرا من مفهوم المقطع عند كلامه على أحد تركيبي الطنين الممدود حيث قال: «والطنين الممدود له تركيبان: أحدهما حرف مصوت بترجيع، والآخر حرف مصوت مع حرف ساكن مركب، وهذه الثلاثة الأحرف التي يتولد منها الصوت وهي: الألف والياء والواو..»[٤٦]، ولكنه لم يقف عنده، ولم يبينه، ولذا يمكن أن نقول: إن الكندي لم يذكر المقطع بمفهومه الاصطلاحي فيما اطلعنا عليه مما هو مظنة الحديث عن المقطع مما وصل إلينا من مؤلفاته.

متّى بن يونس (٣٢٨هـ)

قال عنه ابن خلكان وهو يذكر الفارابي: «ولما دخل بغداد {يعني الفارابي} كان بها أبو بشر متى ابن يونس، الحكيم المشهور، وهو شيخ كبير، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطو طاليس في المنطق، ويملي على تلامذته شرحه...

وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذليل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر، يعني المذكور. وكان أبو نصر يحضر حلقته في غمار تلامذته.»[٤٧].

وقد وصل إلينا من كتبه ترجمته كتاب أرسطو في الشعر، نشره محققاً كل من عبد الرحمن بدوي وشكري محمد عياد وإحسان عباس في ثلاث طبعات منفصلة، وفي هذا الكتاب تكلم أرسطو على أقسام العبارة، ومنها المقطع. ثم ذكر مفهوم المقطع، ومم يتكون. وقد جاءت ترجمة متّى في بيان المعنى الاصطلاحي للفظه. فالنص عند متّى: «ونقول في عماد المقولة بأسرها وأجزاء الاسطقسات هذه هي: الاقتضاب، الرباط، الفاصلة، الاسم، الكلمة، التصريف، القول،... وأما الاقتضاب فصوت مركب غير مدلول مركب من اسطقس مصوّت ولا مصوّت، وذلك أن الـ (ج) والـ (ر) بلا (ا) ليسا اقتضابا؛ إذ كان إنما يكون اقتضابا مع (ا)، ولكن الـ (ج) والـ (ر) و(ا) هي اقتضاب ...»[٤٨]، والنص بترجمة د. عياد: «هذه هي الأجزاء الداخلة في العبارة بوجه عام ...الحرف والمقطع والرباط، والاسم والفعل والتصريف والكلام، والمقطع صوت غير دال مركب من حرف صامت وحرف صائت، فإن الجيم والراء بدون ألف هما مقطع، ومع الألف هما مقطع كذلك»[٤٩]، والنص بترجمة د. بدوي: «تتألف المقولة كلها من الأجزاء التالية: الحرف الهجائي، المقطع، الرباط، الأداة، الاسم، الفعل، التصريف، القول،...،وأما المقطع فصوت خال من المعنى مؤلف من حرف مصوت وصامت؛ لأن الصوت جرّ بغير (أ) مقطع، كذلك لو أضفنا (ا) وكونّا مثلاً (جرا) فهذا مقطع كذلك»[٥٠].

والنص بترجمة د.إحسان عباس أدق مما أورده كل من د.عياد.ود.بدوي، وأقرب الى ما أورد متّى قال: «وتحت العبارة من حيث هي كل تتدرج هذه الأقسام: الحرف، والمقطع، وحرف الربط،

والاسم والفعل، والأداة، والحالة، والكلام،...، والمقطع صوت لا دلالة له متركب من حرفين صامت وصائت، فإذا اجتمع حرفان صامتان لم يكونا مقطعا إلا أن يشفعا بحرف صائت، بيد أن هذه الفروق موضوع فن العروض»[٥١].

ويلاحظ فيما تقدم أن ترجمة كل من بدوي وعياد فيهما خلل ظاهر، ولا يبعد أن يكونا قد اعتمدا نسخة واحدة نقل النص اليوناني فيها بصورة غير دقيقة؛ لأن اجتماع الجيم والراء من غير مصوّت لا يكون مقطعا، ولا يمكن أن يقول أرسطو إنهما من غير ألف، ولا سيما أن النص القديم الذي ورد عند متّى فيه أنهما لا يكونان مقطعاً من غير ألف، ذلك أن المقطع الصوتي لا يكون من غير قمة الإسماع وهي المصوّت، فعبارة متّى في هذا أصح من عبارة بدوي وعبارة عياد، وهي قوله: (إن الـ (ج) والـ (ر) بلا (ا) ليسا اقتضابا.. ولكن الـ (ج) والـ (ر) و (ا) هي اقتضاب، وينبغي أن يلاحظ هنا أن المقطع الذي يتكلم عليه أرسطو وأورده متّى في ترجمته مقطع غربي، أي إنه ليس من صور المقاطع العربية؛ لأنه مكون من توالي صامتين فمصوّت، أي تنطق الجيم ساكنة بعدها راء بعدها ألف : جْرا (GRA)، ولا يبدأ مقطع في العربية بصامتين.

فإذا تجاوزنا غلط الترجمة عند الرجلين، أو قل غلط النسخة التي ترجماها، نقف عند اتفاقهما مع إحسان عباس على كلمة (مقطع) في الترجمة، وانفراد متّى بكلمة : (اقتضاب) في مقابله، والاقتضاب : افتعال من قضب، وفيه معنى القطع، قال ابن فارس : «القاف والضاد والباء أصل صحيح يدل على قطع الشيء»[٥٢]، وقال الزمخشري : «واقتضب غصناً من الشجرة : اقتطعه، ..وكان يحدثنا فلان فجاء زيد فاقتضب حديثه : انتزعه واقتطعه»[٥٣] ، وفي اللسان: «القضب: القطع ... واقتضبته: اقتطعته من الشيء»[٥٤] فالاقتضاب مصدر اقتضب؛ أي اقتطع فهو الاقتطاع، أما المقطع فهو اسم مكان أو مصدر ميمي من قطع.

ولا شك في أن متّى كان ينظر إلى حقيقة ما يجريه المتكلم، وهو يقطع السلسلة الكلامية إلى الوحدات النطقية، التي يمكن التصويت بها والوقف عندها، فنحن عندما نريد أن ننطق مثل كلمة: كتبنا، مجزأة إلى أصغر وحدات نطقية يمكن الوقوف عندها، سنقول :كَ، تبْ، نا، وبهذا نكون قد اقتطعنا الكاف والفتحة أولا، ثم اقتطعنا التاء والفتحة أولا، ثم اقتطعنا التاء والفتحة والباء، ثم النون والألف.

وقد كان يمكن لمصطلح متّى أن يشيع في الاستعمال العربي، ولكن ذلك لم يقع، ولا يبعد أن يكون الذي صرف من بعده عن الاصطلاح عليه ثقل تثنيته وجمعه مع دواعي الحاجة إلى ذلك، وخفة تثنية لفظة مقطع وجمعها مع دلالة اللفظة على معنى الاقتضاب، إضافةً إلى دلالتها على معنى المكان، وفيها صورة ما يحدث عند التقطيع . نعم قد يقال: إن موضع القطع في كَ الفتحة وفي تَبْ الباء وفي نا الألف، ولكن العربية تجيز ذكر الجزء وإرادة الكل «ومن المجاز المرسل تسمية الشيء باسم جزئه. يعني أن في هذه التسمية مجازا مرسلا . وهو اللفظ الموضوع لجزء الشيء عند إطلاقه على ذلك الشيء»[٥٥].

أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ)

«أكبر فلاسفة المسلمين...عرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو - المعلم الأول - .. له نحو مئة كتاب ..»[٥٦]، والفارابي أول من وجدنا عنده لفظة المقطع بمعناها الاصطلاحي، سواء في ترجمته عبارة أرسطو أو في تأليف له مستقل، فقد قال، وهو يشرح كلام أرسطو في كتاب العبارة «وقوله: فأما المقطع الواحد من مقاطع الاسم فليس بدالٍّ، لكنه حينئذٍ صوت فقط، يريد بالمقطع: مجموع حرف مصوّت وحرف غير مصوّت...»[٥٧]، وفي موضع آخر حيث كان يتكلم على المناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول فيما يراه قوم قال: «.. وربما لم تكن اللفظة بأسرها محاكية، ولكن بعض أجزائها، مثل زُنبور وطُنبور، فإن المقطع الأول من زُنبور يحاكي زميمه إذا طار، وطنبور يحاكي الجزء الأول من هذه اللفظة صوت الآلة...»[٥٨]. فالمقطع الأول من زنبور (زن) وهو مقطع طويل مغلق هو الذي يحاكي صوت الزنبور عند طيرانه، وكذلك المقطع الأول من طنبور (طن).

هذا في بعض ما كتب الفارابي من الترجمة، أما في التأليف فقد وجدنا له كلاما مفصلا في كتابه (الموسيقا الكبير) يتناول الصوت اللغوي الإنساني الدال، والمقطع الصوتي بما يظهر قدرته على الإفادة من فكرة المقطع في دراسة أوزان الشعر وحسن تصرفه بالمصطلح، وإطلاقه تسمية المقطع القصير على ما يقابل الصامت المتبوع بمصوّت قصير. والمقطع الطويل على ما يقابل الصامت المتبوع بمصوت طويل، قال: «وكل حرف غير مصوت اتبع بمصوت قصير قرن به فإنه يسمى المقطع القصير.. وكل حرف غير مصوت اتبع بمصوت قصير قرن به، فإنه يسمى المقطع القصير .. وكل حرف غير مصوت قرن به مصوت طويل فإنّا نسميه المقطع الطويل، وكل حرف متحرك اتبع بحرف ساكن فإن العرب يسمونه السبب الخفيف،... وكل مقطع طويل فإن قوته قوة السبب الخفيف فلذلك يعد في الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع الطويلة .. وكل سبب خفيف فإنه يقوم مقام نقرة تامة تعقبها وقفة، وكذلك كل مقطع طويل..»[٥٩].

فالفارابي في كل ما تقدم يستعمل كلمة المقطع بمعناها الاصطلاحي الصوتي مع أن أستاذه متّى بن يونس كان قد استعمل كلمة الاقتضاب في التعبير عما تعنيه هذه اللفظة كما تقدم آنفا.

ولا شك في أن حداثة المصطلح تؤدي إلى تساهل الواضع في استعمال اللفظ بمعناه اللغوي إلى جانب المعنى الاصطلاحي، وهذا ما وجدناه عند الفارابي حيث نقرأ له إضافة إلى ما تقدم كلاما يستعمل فيه اللفظة على إرادة المعنى اللغوي لا الاصطلاحي، فمن ذلك مثلا قوله: «والألحان المسموعة من الآلات منها ما صيغت: ليحاكى بها ما يمكن محاكاته من الألحان الكاملة، أو لتجعل تكثيرات لها وافتتاحات، ومقاطع واستراحات إليها في خلال المحاكاة.»[٦٠]. فالمقاطع في هذا النص لا يراد بها المعنى الاصطلاحي؛ لأن الكلام ليس بسبيله، بل الكلام على مواضع التصرف بالألحان المسموعة والبدايات، ومواضع القطع والوقف للاستراحة. فالمقطع هنا إذاً يراد به موضع القطع أو الوقف، وليس الحرف غير المصوت الذي قرن به مصوت قصير، أو طويل. فهذا الاستعمال

المشترك للكلمة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي يشير إلى أن المصطلح كان غضًّا طريًّا عند أبي نصر الفارابي.

ابن سينا (٤٢٨هـ)

هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف، الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق ... نشأ وتعلم في بخارى ...ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه، وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فمرض في الطريق ومات بها... صنف نحو مئة كتاب بين مطول ومختصر[٦١].

كان الفارابي قد لقب المعلم الثاني إشارة إلى أن أرسطو هو المعلم الأول، ومن الطبيعي أن يكون ابن سينا قد اطلع على ما كتباه ما دام يشتغل في الفن الذي فاق فيه الفارابي أهل زمانه كما تقدم، ومن أجل ذلك لا نجد مشقة في الاطلاع على مصطلح المقطع عند ابن سينا الذي ولد بعد وفاة الفارابي بواحد وثلاثين عاماً، بل نجده يتأثر عبارات الفارابي التي أوردها في كتابه (الموسيقا الكبير) مع أن ابن سينا كان ينقل نصاً لأرسطو من كتاب الشعر، وهو النص الذي أوردناه بترجمة متى من القدماء، وبدوي وعياد وإحسان عباس من المحدثين، وفيه بترجمة متّى: «ونقول في عماد المقولة بأسرها وأجزاء الاسطقسات هي هذه: الاقتضاب، الرباط، الفاصلة، الاسم، الكلمة، التصريف، القول،...، وأما الاقتضاب فصوت مركب غير مدلول مركب من اسطقس مصوّت ولا مصوت...»[٦٢]. وهو بترجمة د. عياد: «هذه هي الأجزاء الداخلة في العبارة بوجه عام: الحرف، والمقطع، والرباط، والاسم، والتصريف، والكلام،...، والمقطع صوت غير دال على مركب من حرف صامت وحرف صائت»[٦٣]، والنص بترجمة د.بدوي: «تتألف المقولة كلها من الأجزاء الآتية: الحرف الهجائي، المقطع، الرباط، الأداة، الاسم، الفعل، التصريف، القول،...، وأما المقطع فصوت خال من المعنى من حرف مصوت وصامت»[٦٤]، وهو بترجمة د. إحسان عباس: «وتحت العبارة من حيث هي كل تتدرج هذه الأقسام: الحرف، والمقطع، وحرف الربط، والاسم، والفعل، والأداة ، والحالة، والكلام،...، والمقطع صوت لا دلالة له متركب من حرفين صامت وصائت»[٦٥]. والنص نفسه بترجمة ابن رشد على ما سيأتي: «وأسطقسات الأقاويل التي ينحل إليها كل كلام شعري هي سبعة : المقطع، والرباط،...، وأما هذا الصوت الذي هو المقطع فأجزاؤه: الحرف المصوت والحرف غير المصوت..»[٦٦]، ولكن ابن سينا لا يورد الترجمة كما أوردها هؤلاء جميعاً، بل يتصرف فيها بإضافة مفاهيم أوردها مما عند الفارابي، وإن لم يشر إليه، قال: «وأما اللفظ والمقال فإن أجزاءه سبعة: المقطع الممدود والمقصور كما علمت، ويؤلف من الحروف الصامتة، وهي التي لا تقبل المد البتة، مثل الطاء والتاء، والتي لها نصف صوت، وهي التي تقبل المد مثل الشين والراء، والمصوتات الممدودة التي نسميها مدات، والمقصورة وهي الحركات وحروف العلة»[٦٧].

وهكذا نجد المقطع بالمفهوم الاصطلاحي عنده وقد تجاوز مجرد إيراد أجزاء القول إلى الوقوف عند المقطع؛ ليبين مم يتكون، وذكر المصوتات الممدودة والمقصورة، ويواجهنا في عبارته مصطلح جديد، هو الحروف الصامتة، وهو

من غير شك اختصار موفّق لمصطلح الفارابي الحروف غير المصوتة التي لا تمتد مع النغم، وكذلك مصطلح الحروف التي لها نصف صوت، وهي التي تقبل المد، وهذا اختصار لمصطلح الفارابي الحروف غير المصوتة التي تمتد مع النغم . ويلاحظ أيضاً أنه فرق بين المصوتات الممدودة والمقصورة، وجعل في الممدودة المدّات؛ أي حروف المد، وهي الألف والواو المديّة والياء المديّة، وجعل في المقصورة إضافة إلى الحركات حروف العلة، وهذا يعني أنه رأى في الواو والياء صورتين من حيث الامتداد، صورة المد وهما حرف المد، «الواو الساكنة المضموم ما قبلها، والياء الساكنة المكسور ما قبلها، على قولهم»، وصورة القصر وهما ليسا حرفي مد، وذلك عندما تكونان جزءاً من مزدوج هابط «الواو والياء عندما تكونان ساكنتين مسبوقتين بفتح على قولهم».

إن تأمل عبارة ابن سينا في هذا الموضع تظهر بجلاء تمكن الفارابي من دراسة المقطع الصوتي، من حيث تكونه من المصوتات وغير المصوتات، واضطراب ابن سينا في كلامه على الصامت والذي له نصف صوت وحروف العلة. فالفارابي لم يتكلم على حروف المد حينما لا تكون مدات، واكتفى بتقسيم الأصوات إلى مصوتة وغير مصوتة. والمصوتة إلى طويلة. وهي أصوات المد الثلاثة وما امتزج منها .وقصيرة وهي الحركات . وقد كان في ذلك على منهج صحيح أوصله إليه حسه الموسيقي المرهف. أما ابن سينا فقد أحسن باختصار كلمة «غير مصوت» حين جعل مكانها كلامه «صامت»؛ لأن المصطلح كلما كان أخصر كان أفضل لسهولة استعماله في الكلام وفي تثنيته وجمعه . وقد جعل الفارابي، كما تقدم، الحروف غير المصوتة، أو الصامتة بمصطلح ابن سينا، على قسمين؛ ممتدة مع النغم، وغير ممتدة، ولم يقل إن لها نصف صوت كما فعل ابن سينا؛ لأن كلمة نصف صوت تجعلها قسماً ثالثاً بين الصامت والمصوت، أي إنَّ الحروف كما يراها ابن سينا منها صامتة، وهي التي لا تقبل المد البتة، أي الحروف الشديدة أو الانفجارية بمصطلح اليوم، ومنها مصوتة، وهي الحركات وحروف المد، ومنها له نصف صوت، وهي الحروف التي تقبل المد: أي الحروف الرخوة، أو الاحتكاكية بمصطلح اليوم، وهذا تفصيل لا داعي له؛ لأننا إذا مضينا معه فيه فينبغي أن نقسم التي لها نصف صوت إلى قسمين: ما يبشع المسموع وما لا يبشع المسموع، وهذا لا معنى له.

ولا شك في أن عبارة نصف الصامت قد تسربت في كلامه من أصل نص أرسطو، حيث نجدها في ترجمة متى «وأما هذا الصوت المركب فأجزاؤه جزآن : أعني المصوت ولا مصوت، ونصف مصوت..»[٦٨]، ومن أجل هذا نقول إن ابن سينا في هذا الموضع لم يكن موفقاً في الكلام على قسمي الصويتات {الفونيمات} بسبب متابعته أرسطو، مع أنه لم يلزم نفسه بالترجمة الحرفية، على أنه كان موفقاً غاية التوفيق في رسالته (أسباب حدوث الحروف)، حين تكلم على «الأسباب الجزئية لحرف حرف من حروف العرب»[٦٩]، وختم الفصل بالكلام على الواو الصامتة، والياء الصامتة، والألف المصوتة، وأختها الفتحة. والواو المصوتة، وأختها الضمة، والياء المصوتة، وأختها الكسرة[٧٠]. ويمكن أن يعد ابن سينا في هذا التقسيم رائداً لما عليه الدرس

الصوتي الحديث من تقسيم الصوتيات {الفونيمات} إلى صامتة ومصوتة، وكون الصامتة لها صفات تجعلها أقساماً، والمصوتة لها صفات تجعلها قسمين : فالصامتة ممتدة؛ وغير ممتدة، أي احتكاكية {رخوة} وانفجارية {شديدة} ومتوسطة {بين الشديدة والرخوة}، والمصوتة : طويلة {حروف المد} وقصيرة {الحركات}، إلا أن ذكره حروف العلة في (فن الشعر) مع الحركات في قسم المصوتات المقصورة مخالف لما أورده في «أسباب حدوث الحروف» حين تكلم على الواو الصامتة والياء الصامتة[٣١]. ذلك أن إيراد كل منهما بصفة الصامتة يقطع بخروجهما من المصوتات، فإدخالهما هنا مشكل من حيث البنية المقطعية، إضافة إلى مخالفته لما ورد عنده في (أسباب حدوث الحروف) ذلك أن المقطع الذي ذكره الفارابي قسمان : طويل، وهو المكون من الحرف غير مصوت، ومصوت طويل، أو كما عبر عنه ابن سينا بلفظ المقطع الممدود المكون من الحرف الصامت، أو الذي له نصف صوت، والمصوت الممدود، والقصير عند الفارابي المكون من غير مصوت مع مصوت قصير، وقد عبر عنه ابن سينا بالمقطع المقصور المكون من صامت، أو من الذي له نصف صوت والمصوت القصير، وفسر المصوت المقصور بالحركات وحروف العلة . فإذا كان يريد أن المقطع المقصور يتكون من صامت + حرف علة. كما يتكون صامت + حركة. فهذا لا يكون: لأن حرف العلة قيمته المقطعية قيمة صامت، بل سماه هو صامتا كما تقدم، ولا يكون المقطع من صامتين من غير مصوت بينهما. وإذا أراد أن المقطع المقصور يتكون من صامت+ حركة+ حرف علة. فهذا مشكل أيضاً: لأنه حينئذٍ لا يكون مقطعاً مقصوراً، بل هو سبب خفيف كما سماه علماء العروض أو مقطع طويل مغلق بمصطلحنا الحديث، ولهذا نقول إن ذكره حروف العلة أدى إلى مشكل. كان الفارابي قد تجاوزه، وهو يقسم الأصوات وفقاً لمنهجه الذي ذكرناه، نعم يمكن أن يقال إنه حين ذكر حروف العلة كان يشير إلى الفرق بين الواو حين تكون مصوتاً طويلاً، في نحو نقول والواو حين لا تكون مصوتاً في نحو لون، ولكن لم تكن عبارته موفية كما وفت بدقة في بيان الفرق بينهما في (أسباب حدوث الحروف).

وكما استعمل الفارابي كلمة (مقطع) بالمعنى اللغوي مع استعمالها بالمعنى الاصطلاحي، وجدنا ابن سينا يستعملها بالمعنيين أيضاً، وإذا كنا التمسنا العذر للفارابي بحداثة المصطلح فهل نملك التماس العذر نفسه لابن سينا مع تقدم العهد به؟ فهو يستعمل اللفظة بمعنى الجزء في قوله: «... في الألفاظ النافعة الدلالات أو العديمة الدلالات كالأدوات والحروف التي هي مقاطع القول...»[٣٢]، فمقاطع القول هنا تعني أجزاء القول؛ أي إنّ الحروف التي يتجزأ إليها القول أو يقطّع القول: إليها هي أصوات عديمة الدلالة. فالمقطع هنا هو الجزء أو موضع القطع من القول عندما نقطعه إلى أجزائه الصغيرة، وهذا من غير شك غير المقطع الاصطلاحي . وفي موضع قريب من هذا يقول: «إن من الصيغات التي بحسب القسم الأول تشابه أواخر المقاطع وأوائلها في النظم المرصع كقوله:

فلا حسمت من بعد فقدانه الظبى

ولا كلمت من هجرانه السمر»[٣٣]

فنص ابن سينا هذا يبدو لنا منه إدراك بيّن لمفهوم المقطع، ولنوعيه، ولصفة المقطع الطويل من حيث الفتح والغلق، نعم لم يصرح النص بشيء من ذلك، ولكن لابد من القول إن كل ذلك كان حاضراً في ذهن ابن سينا وهو يورده، وإلا فإن إدراك التشابه الذي أشار إليه بحاجة إلى تفسير غير هذا ولا نملكه.

إن كلامه على التشابه في المقاطع أسقط الحديث عن السبب الخفيف الذي هو مقطع طويل مغلق، ذلك المقطع الذي لم يفتأ الفارابي ينبه على أن قوة المقطع الطويل مثل قوته، وأن كل ما يدخله من تغيير يدخل المقطع الطويل.

فصدر البيت يتكون من أربعة عشر مقطعاً بين طويل وقصير، وكذلك عجزه، والمقطع الطويل في التفعيلة يستوي من حيث النغمة بين أن يكون مفتوحاً أو مغلقاً، ولذلك جعل المحدثون رمزه واحداً. وبهذا تكون رموز مقاطع البيت على الوجه الآتي:

ب-ب ب - - - ب - - ب - ب - اا ب-- ب-ب ب - -- ب --- ويلاحظ تماثل المقاطع من حيث الطول والقصر في الصدر والعجز باستثناء المقطع الثالث من (مفاعلين)ب--- في كل من العروض والضرب: إذ جعل في العروض قصيراً في مقابل أصل التفعيلة الصحيح الذي ورد في الضرب، وتحويل مفاعيلن في عروض البحر الطويل إلى مفاعلن، وهو القبض لازم إلا للتصريع.

فمفهوم المقطع وحدوده واضحة عنده من كلامه على تشابه أواخر المقاطع وأوائلها، وكذلك نوع المقطع من حيث القصر والطول واضح من النظر إلى تسلسل المقاطع بصورتها المتشابهة في الصدر والعجز إلا المقطع الطويل الثالث في العروض، الذي تحول إلى قصير، وهو كما قلنا لازم في عروض البحر الطويل. أما صفة المقطع الطويل من حيث الفتح والغلق فقد رأينا الفارابي يجعل المقطع المفتوح هو المسمى بالمقطع الطويل وحده، أما المقطع الطويل المغلق فقد استعار له مصطلح العروضيين، فسماه السبب الخفيف. أما ابن سينا فقد عمّ الاثنين بكلمة المقطع، ولم يقل مثلاً تشابه أواخر المقاطع والأسباب وأوائلها مما يدل على أنه وحّد النظر إليهما وهو الأولى . وذكره البيت مثالاً للمرصع يؤكد ذلك؛ إذ المقطع الطويل الثاني من الصدر مكون من صامت ومصوت طويل، فهو مقطع طويل مفتوح، وهو كذلك في العجز، ولو جعل أحدهما طويلاً مغلقاً لما اختل الوزن، ولكن يفوت الترصيع حينئذ، كأن يقال مثلاً مكان حسمت : وقد حسمت، أي فلاحَ: فعولُ ب-ب، وهي في الوزن تساوي : وقدْحَ : فعولُ ب -ب، وهكذا يمكن أن نصنع في سائر المقاطع الطويلة بأن نحول المفتوح إلى مغلق والمغلق إلى مفتوح. ويبقى مستقيماً، ولكن يختفي الترصيع، كأن يكون الصدر مثلاً :

{ألم تر ما قالوا له إذْ أنالهم}

فلا كلمت من بعد هجرانه السمر

فأنت ترى الوزن مستقيماً، لم يتأثر بما صنعنا من تغيير في صفات المقاطع الطويلة، ولكنك لا ترى اثراً للترصيع الذي تكلم عليه، وتظهر صورة التغيير بالمقابلة على الوجه الآتي:

ف عو ل اا م فا عي لن اا ف عو لن اا م فا ع لن اا

ف لا ح ا ا س مت من بع ا ا د فق دا ا ا ن هظ ظ
بى ا ا

أ لم ت ا ا ر ما قا لو ا ا ل هو إذ ا ا أ نا ل هم ا ا

فالمقطع الثاني صار مغلقاً بعد أن كان مفتوحاً وكذلك العاشر والثاني عشر .

وأما النظر إلى الهيئة فيتصل بالمقطع الطويل المفتوح؛ إذ قد يكون مفتوحاً بالألف أو بالياء المدية،أو بالواو المدية، والتغاير بين هذه الثلاثة لا يؤثر في الوزن، ولكنه يؤثر الهيئة ولا سيما بين الألف والياء، أو الألف والواو، أما التغاير بين الواو المدية والياء المدية، فيبدو أن الأذن العربية قد ساغت ذلك وألفته، فهيئة المقطع الثاني من الصدر كهيئة المقطع الثاني من العجز، فكلاهما كان المصوت الطويل فيه الألف، وكذلك هيئة المقطع العاشر من الصدر تماثل هيئة المقطع العاشر من العجز، وقد أوضح هذا المعنى في قوله: «والخامس: أن يجعل المقاطع متشابهة فيقال : بلاء جسيم، ثم لا يقال منيخ عظيم، بل يقال مناخ عظيم حتى يكون المقطعان الممدودان يمتدان نحو هيئة واحدة وهو إشباع الفتحة.»[٧٤] فكلمة : بلاء، مكونة من : مقطع قصير+ مقطع طويل مفتوح +مقطع طويل مغلق، وكلمة منيخ مثلها، وكذلك مناخ. فالتشابه يبدو تاماً من حيث النوع والصفة، ولكن الخلاف في الهيئة. فالمقطع الطويل المفتوح في بلاء، وهو المقطع الثاني، مكون من صامت + مصوت طويل هو الألف، أما في منيخ فالمقطع الثاني، وإن كان طويلاً مفتوحاً أيضاً إلا أنه مكون من صامت+ مصوت طويل هو الياء المدية، وهكذا نجد اختلاف الهيئة بين الألف والياء المدية قد أبعد التشابه الذي كان ابن سينا يتكلم عليه، ولذا جعل مكان كلمة منيخ كلمة مناخ؛ إذ يكون المقطع الثاني مفتوحاً بالألف؛ ليتناسب مع المقطع الثاني في بلاء.

وعن مثل هذا تحدث علماء العروض وهم يذكرون التزام الشعر العربي الألف إذا جاءت ردفاً في القافية وعدم معاقبتها الياء المدية أو الواو المدية إضافة إلى امتناع الصوامت، في حين أجاز الشعر العربي المعاقبة بين الواو المدية والياء المدية إذا وقعت إحداهما ردفاً[٧٥]، فأنت تجد في معلقة عمرو بن كلثوم قوله:

ألا هبي بصحنك فاصبحينا
ولا تبقي خمور الأندرينا

وفيه جاءت الياء ردفاً، وتجد فيها قوله:

بيوم كريهة ضرباً وطعناً
أقر به مواليك العيونا

حيث عاقبتها الواو، كما تجد في القافية قوله: الكاشحينا، وفي البيت الذي يليه : المتونا، وتجد المحجرينا، ويليه : صفونا، وتجد : يلينا، وبعده: حمّلونا ، ويرتمينا، ويليه : يتقونا، وطلينا، وبعده : يكونا، وثبينا، وبعده: الحزونا، و: تلينا، وبعده : زبونا، وينحنينا، وبعده: غضونا، و: لمجتدينا، وبعده : الجفونا، و: طينا، وبعده: وجدتمونا، يليه: تشتمونا، يليه : طحونا، يليه: تهونا، وترجع الياء في: ودينا، وهكذا[٧٦]، ولو أخذت أي قصيدة ردفها ألف فستجد الشاعر يلتزم الألف من غير أن يستبدل بها أي حرف آخر ، من ذلك مثلاً قصيدة جرير:

متى كان الخيام بذي طلوح
سقيت الغيث أيتها الخيام

وفيها : الشمام، والغمام، والمقام، وسجام، وحرام، وذمام، ولمام... وهكذا إلى آخر القصيدة المكونة من سبعة وأربعين بيتاً (٧٧).

هذا ما رأيناه من تأمل النص الذي في كتاب المجموع وقد تقدم . ولكن قد يقال إن ابن سينا استعمل كلمة مقطع هنا بما يمكن أن يفسر على أنه بمعنى الأجزاء أو مقطعات الشعر كما وردت في اللسان: «ومقطعات الشعر ومقاطيعه ما تحلل إليه وتركب عنه من أجزائه التي يسميها عروضيو العرب الأسباب والأوتاد.»(٧٨)، ومن المناسب إحضار النص ليُتأمل حيث قال : «إن من الصيغات التي بحسب القسم الأول تشابه أواخر المقاطع وأوائلها في النظم المرصع كقوله:

فلا حسمت من بعد فقدانه الظبى

ولا كلمت من بعد هجرانه السمر»

فأواخر الأسباب والأوتاد: أي التي في العجز، مشابهة لأوائلها التي في الصدر، حيث قابل الشاعر بين: فلا حسمت، و: ولا كلمت ، وبين : من بعد فقدانه، و: من بعد هجرانه، ومن ثم جال كلامه على الترصيع، ولا ينبغي أن يحمل كلامه على المقطع بالمصطلح الصوتي، وهذا القول لا نراه صحيحاً؛ لأن تشابه المقاطع في الصدر والعجز هو الأصل في كل نظم. فالبيت الذي ذكره من البحر الطويل كما تقدم ووزنه:

فعول مفاعيلن فعولن مفاعلن

فعول مفاعيلن فعولن مفاعيلن

ومثله في دخول القبض على التفعيلة الأولى من الصدر والأولى من العجز ومجيء العروض مقبوضة وسائر التفعيلات صحيحة أن نقول مثلاً:

أقول له والسيف بيني وبينه

ألم تر أنّا أقمنا الهوى فينا

والفرق ظاهر بينه وبين البيت الذي أورده ابن سينا شاهداً على تشابه أوائل الأجزاء وأواخرها، فاتفاق المقاطع من حيث الطول والقصر لم يؤد إلى التشابه الذي سبب الترصيع في البيت الأول .

فإن قيل ألا يمكن أن يكون قد أراد بالمقاطع أبيات الشعر، وأراد بالأواخر الأعجاز، وبالأوائل الصدور، ويكون معنى عبارته تشابه أعجاز الأبيات وصدورها في النظم المرصع؟ قلنا قد يصح هذا، ويكون قد جاء بمصطلح لم يستعمله في هذا المعنى أحد قبله ولا بعده، بل لا نجده عنده بهذا المعنى في غير هذا الموضع، ولا يصح أن يحمل كلام العلماء على مثل هذا، إضافة إلى أن التشابه، الذي كان يتكلم عليه، لا تكون له سمة معلومة ولا حدود واضحة؛ إذ كيف يتبين القارئ مواضع التشابه، وهو يقول له إن عجز البيت هنا يشبه صدره: إذ هكذا يفسر كلامه إذا ذهبنا إلى أنه أراد بالمقاطع هنا الأبيات، ولا يكون النص حينئذ مفيداً ما أفاده عند حمل المقطع على معناه الاصطلاحي الصوتي بالوجه الذي أوردناه.

فإن قيل لعله أراد بالمقاطع الأجزاء أو التفعيلات. قلنا إن المشكل لا يحل بهذا؛ لأن التفعيلات أو الأجزاء في كل وزن تكاد تكون متماثلة في الصدر والعجز . فلا ظهور لمزية المرصع . فلم يبق إلا أن يحمل النص على ما حملناه عليه من أنه أراد بالمقطع المعنى الاصطلاحي الصوتي.

وفي كتابه : (الشفاء) نجده يستعمل المقطع

بمعناه الاصطلاحي الصوتي من غير لبس؛ إذ يقول: «..والرابع أن يناسب بين المقاطع الممدودة والمقصورة، حتى إذا قال: بلاء جسيم، قال بعده: نوال عظيم، ولم يقل موهب عظيم، وإن كانت الحروف متساوية العدد..»[٧٩] ففي هذا النص نجد وضوح فكرة المقطع بنوعيه الطويل والقصير، وإن سماهما الممدود والمقصور، وهو فيه يلاحظ التباين بين فكرة المقطع ومسألة عدد الحروف، فحروف بلاء بعدد حروف موهب، ولكن المقاطع تختلف؛ فكلمة بلاءٌ مكونة من: مقطع قصير +طويل مفتوح+طويل مغلق، أما موهبٌ فمكونة من: مقطع طويل مغلق +قصير+ طويل مفتوح+ طويل مغلق، أو بلغة التفعيلات: بلاء تفعيلتها فعولن، و: موهب تفعيلتها فاعلن.

وهكذا نجد ابن سينا يستعمل لفظه المقطع بالمعنى الاصطلاحي الصوتي، ويكرر ما ذكر الفارابي من قبل من حديث عن المقطع الطويل والقصير وإن سماهما المقطع الممدود والمقطع المقصور.

ابن رشد (٥٩٥هـ)

هو محمد بن أحمد بن محمد، ابن رشد الأندلسي أبو الوليد الفيلسوف، من أهل قرطبة .. عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة. وصنف خمسين كتاباً...[٨٠].

لا نشك في أن ابن رشد قد اطلع على ما كتب الفارابي وابن سينا. فقد كان معنياً بما عني به كل منهما، سواء في الفلسفة أو الطب وقد ذكر من كتبه: شرح أرجوزة ابن سينا في الطب (م ن) وفي كتابه تلخيص الخطابة أشار أكثر من مرة إلى الفارابي، حتى ليخيل للقارئ أن ابن رشد إنما كان يلخص كتاب الخطابة لأرسطو من ترجمة الفارابي، من ذلك قوله: «..وهذا لم تجر به عادة العرب، ولهذا صار ما يقوله أرسطو في كثير من هذه الأشياء - كما يقول أبو نصر - غير مفهوم عندنا ولا نافع..»[٨١].

أفاد ابن رشد مما كتب قبله في الأصوات، ولا سيما المقطع الصوتي الذي وجهنا إليه عنايتنا في هذا البحث، فهو يستعمله كما ورد عند الفارابي في ترجمته كتاب الشعر وكتاب تلخيص الخطابة، من ذلك قوله: «وأسطقسات الأقاويل التي ينحل إليها كل كلام شعري هي سبعة: المقطع والرباط والفاصلة ...، وأما هذا الصوت الذي هو المقطع فأجزاؤه: الحرف المصوت، والحرف غير المصوت وهذا قسمان: أحدهما ما لا يقبل المد البتة، مثل الطاء والتاء، والآخر ما يقبل المد مثل الراء والسين، وهو الذي يسمى نصف مصوت... وهذه الحروف أعني، المصوتة، هي التي تسمى عندنا الحركات وحروف المد واللين... وأما المقطع فهو صوت {غير} دال {سقطت لفظة «غير» من المطبوع، ولا يستقيم الكلام إلا بها} مركب من حرف مصوت ومن حرف غير مصوت، وهذا الذي قاله في أمر الحروف صحيح، وذلك أن تدل عليه الحاء أو الميم ليس يمكن أن ينطق به مفرداً، وكذلك ما تدل عليه الفتحة والضمة، وإنما يحدث الصوت بمجموعهما .. وبالجملة فينبغي أن تعلم أن الصوت يحدث من شيئين؛ أحدهما ما ينزل منه منزلة المادة، وهو الذي يسمى حرفاً غير مصوت والثاني منزلة الصورة، وهو الذي يسمى حرفاً مصوتاً. ويسميه أهل لساننا الحركات وحروف المد واللين..»[٨٢]. وفي هذا النص يتبين لنا حسن تصرف ابن رشد في عرض مادة

المقطع، فهو مكون من الحرف المصوت والحرف غير المصوت، هذا هو الأصل، ولكن الحرف غير المصوت يكون على قسمين بالنظر إلى قبوله المد أو عدم قبوله، والذي يقبل المد هو الذي يسمى نصف مصوت، فقد تخلص محافظاً على روح النص من الخلط الذي وقع فيه غيره ممن ترجم النص نفسه، فهو عند متّى: «وأما هذا الصوت المركب فأجزاؤه جزآن: أعني المصوت ولا مصوت ونصف مصوت..»[٨٣]، وعند ابن سينا: «ويؤلف من الحروف الصامتة، وهي التي لا تقبل المد البتّة مثل الطاء والتاء، والتي لها نصف صوت، وهي التي تقبل المد مثل الشين والراء، والمصوتات الممدودة التي نسميها مدات، والمقصورة، وهي الحركات وحروف العلة»[٨٤]. والموازنة بين النصوص تظهر حسن عبارة ابن رشد التي تنظر إلى قول الفارابي: «والحروف منها مصوت ومنها غير مصوت، والمصوتات منها قصيرة ومنها طويلة.. والحروف غير المصوتة منها ما يمتد بامتداد النغم ومنها ما لايمتد..»[٨٥].

على أن ابن رشد وقع فيما وقع فيه ابن سينا حين ذكر حروف اللين مع المد في الحروف المصوتة. وقد تقدم الكلام على ذلك في تحليل نص ابن سينا آنفاً.

وأما قوله: «وأما المقطع فهو صوت دال مركب..» فنرجو أن يكون من خطأ الطباعة، إذ سقطت كلمة (غير) قبل كلمة دال. وإذا أجمعت النسخ الخطية على سقوطها فهو سهو من ابن رشد: لأن المقطع صوت غير دال. وهو هكذا في عبارة أرسطو كما ورد في ترجمته متى: «وأما الاقتضاب فصوت غير دال مركب من اسطقس مصوت ولا مصوت..»[٨٦].

وفي تلخيص الخطابة يتحدث ابن رشد عن النغم، وعادة العرب فيه، مورداً مصطلح المقطع الممدود والمقطع المقصور وكيفية تحويل المقطع المقصور إلى مقطع ممدود، قال: «إن عادة العرب في النغم قليلة، والنغم إنما تحدث إما مع المقاطع الممدودة أو مع الحروف التي تمتد مع النغم وتتبعها كالميم والنون، وأما المقاطع المقصورة فقد تمتد عند الحاجة إلى استعمال النبرات فيها، إلا أن العرب يستعملون النبرات بالنغم عند المقاطع الممدودة، كانت في أوساط الأقاويل أو في أواخرها، وأما المقاطع المقصورة فلا يستعملون فيها النبرات والنغم إذا كانت في أوساط الأقاويل، وأما إذا كانت في أواخر الأقاويل فإنهم يجعلون المقطع المقصور ممدوداً، وإن كانت فتحة أردفوها بألف، وإن كانت ضمة أردفوها بواو، وإن كانت كسرة أردفوها بياء، وذلك موجود في نهايات الأبيات التي تسمى عندهم القوافي.

وقد يمدون المقاطع المقصورة في أوساط الأقاويل إذا كان بعض الفصول الكبار ينتهي إلى مقاطع مقصورة في أقاويل جعلت فصولها الكبار تنتهي إلى مقاطع ممدودة مثل قوله تعالى: ﴿**وتظنون بالله الظنونا**﴾، وبالجملة إنما يمدون المقطع المقصور عند الوقف.»[٨٧]. وإشارته إلى أن النغم عادة نطقية إشارة لها أهميتها؛ إذ يمكن أن يفهم من ذلك تقدمه في الكلام من الهمزة والواو المدية المصوت على التنغيم أو موسيقا الكلام (Intonation) باستعمال لفظ النغم. والتنغيم الذي هو في حقيقته خفض الصوت ورفعه

بالمصوتات، أو إطالته وتقصيره بها، وقد يصحبه نبر بعض المقاطع هو حقاً من العادات النطقية التي ليس من السهل وضع قواعد لها، وكلامه على جعل المقطع المقصور ممدوداً بأن تردف الفتحة بألف، والضمة بواو، والكسرة بياء، وذلك في القوافي كلام صحيح من جهة تحول المقطع القصير إلى مقطع طويل، ولكنه به حاجة إلى وقفة من حيث كلامه على مكونات المقطع الطويل، أما صحة التحول من المقطع القصير إلى طويل فظاهرة في الشعر العربي المنتهي بقواف مطلقة، نحو قوله:

هل غادر الشعراء من متردم

أم هل عرفت الدار بعد توهم

فالميم المكسورة في متردم وفي توهم تمثل بكسرتها مقطعاً قصيراً، ولكن القراءة إنما تكون بإشباع الكسرة، فتتحول إلى مصوت طويل، أو قل كسرة طويلة، فيتحول المقطع القصير إلى مقطع طويل مفتوح، وهكذا قل عن إشباع الضمة في قوله:

آذنتنا ببينها أسماء

رب ثاو يمل منه الثواء

حيث يتحول المقطع القصير المكون من الهمزة والضمة إلى مقطع طويل مفتوح مكونًا الطويل. ومثل ذلك إشباع الفتحة في قوله:

أبا هند فلا تعجل علينا

وأنظرنا نخبرك اليقينا

فالنون المفتوحة تمثل مقطعاً قصيراً، وإشباع الفتحة بتحويلها إلى ألف جعل المقطع طويلاً مفتوحاً، هذا في صحة كلامه على التحول، أما كلامه على مكونات المقطع الطويل، وأن الفتحة إذا أشبعت نشأ من بعدها ألف، والكسرة إذا أشبعت نشأ من بعدها ياء مدية، والضمة إذا أشبعت نشأ من بعدها واو مدية، فهو متابع لكلام علماء العربية، وجاء دون كلام الفارابي في هذا، وكأنه غاب عنه أن المقطع الطويل على ما ذكر الفارابي مكون من حرف غير مصوت {صامت}، ومصوت طويل «وكل حرف غير مصوت أتبع بمصوت قصير فإنه يسمى المقطع الطويل»[٨٨]، فهو إذاً ليس مكوناً من صامت ومصوت قصير ومصوت طويل . فهذا لا يتصور في تركيب المقطع الصوتي، ذلك أن المصوتات تشكل قمم المقاطع، ولا يحتمل المقطع أكثر من قمة ولهذا أمكن حساب عدد المقاطع في أي سلسلة منطوقة بحساب عدد المصوتات التي فيها والقول بوجود مصوت قصير يتبعه مصوت طويل يؤدي إلى تصور وجود مقطع بقمتين وهذا لا يكون[٨٩].

وفي موضع آخر نص على فائدة التنغيم وارتباطه بالنطق وانعدام صورة الكتابة له عند العرب : «وأما النغم فإنها تستعمل في القول الخطابي لوجوه منها : لتخيل الانفعالات أو الخلق، وذلك أيضاً لثلاثة وجوه: أحدها عندما يريد المتكلم أن يخيل أنه بذلك الانفعال أو الخلق عند السامعين، مثل أنه أراد أن يخيل فيه الرحمة رقق صوته، وإذا أراد أن يخيل فيه الغضب عظم صوته... والوجه الثاني : أن يكون قصده تحريك السامعين نحو انفعال ما أو خلق ما... والوجه الثالث : عندما يقتص عن مخبرين عنهم بأن يصفهم بذلك الانفعال أو الخلق ... وينبغي أن تعلم أن الأخذ بالوجوه ليس له غناء في الخطب المكتوبة، وإنما غناؤه في المتلوّة،

وأن عادة العرب في استعماله قليلة، وأما من سلف من الأمم فربما أقاموها في الأشعار مقام الألفاظ، أعني التشكيلات، ويحذفون اللفظ الدال على ذلك المعنى إما إرادة الاختصار وإما طلباً للوزن والإلذاذ، وهذا لم تجر به عادة العرب ...»[٩٠].

ويؤكد إشارته إلى أهمية العلامات في الكلام المقروء، التي تشير إلى مواضع الوقف والابتداء، مما يعد تتمة لكلامه على أهمية النغم في الكلام وانعدام ما يصوره في الخط عند العرب إلى زمانه، وكأنه ينبه على ضرورة وضعه في الخط العربي، فيقول: «... والكلام المقروء إنما يسهل أن تفهم معناه في وقت قراءته بأن تكون فيه علامات للاتصال والانفصال، وذلك شيء لم يوضع بعد في لسان العرب، وهو موجود في كثير من خطوط سائر الألسنة..»[٩١]. وفي القسم الأخير من النص يبين ابن رشد علاقة المقطع بالفاصلة في الكلام، وقد مثل لها بالفاصلة القرآنية من سورة الأحزاب، وهي ثلاث وسبعون آية، جاءت الفاصلة فيهن جميعاً في صورة مقطع ممدود إلا الآية الرابعة **﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾**، أما الآية العاشرة فقد مد الصوت بفتحة النون فيها فتحول المقطع القصير إلى طويل مفتوح فصارت كلمة الظنون الظنونا في قوله تعالى: **﴿وتظنون بالله الظنونا﴾**، وهذا المد محافظ عليه في الوصل وفي الوقف في هذه الآية: لأن الآية التي تليها تبدأ بمتحرك، وهو ما يسمح عند الوصل ببقاء مدة الألف **﴿...الظنونا ❁ هنالك ابتلي المؤمنون﴾** ولو كان ساكناً لأدى إلى ذهاب المد وعودة المصوت قصيراً كما لو قيل في غير القرآن: الظنونا استمعوا، فانتقال المصوت القصير إلى مصوت طويل ثابت في لفظ (الظنونا) في الوقف وفي الوصل، ولعل مسألة الوصل والوقف كانت من دواعي عدم تحويل المصوت القصير إلى طويل في الآية الرابعة؛ لأننا لو قلنا في غير القرآن: يهدي السبيلا، في الوقف، كان ذلك قاصراً على حالة الوقف؛ إذ الوصل يؤدي إلى أن يرجع المصوت الطويل قصيراً بسبب وجود مقطع مديد في الدرج {أو على عبارة القدماء: حذف الألف لالتقاء الساكنين}، والذي يقوي مراعاة الوصل والوقف في عدم المد في هذه الآية أن كلمة (السبيل) وردت فاصلة في الآية السابعة والستين من السورة نفسها، وقد تحول المصوت القصير فيها إلى طويل: **﴿فأضلونا السبيلا﴾** والآية التي بعدها تبدأ بحرف متحرك: **﴿..فأضلونا السبيلا ❁ ربنا آتهم ضعفين من العذاب..﴾** إن إشارة ابن رشد إلى علاقة المقطع بالفاصلة في الكلام يمكن أن تفتح باب دراسة صوتية سواء في الفاصلة القرآنية أم في الفواصل في الكلام العربي بصورة عامة[٩٢].

ولعلنا بكل ما تقدم قد تمكنا من تقديم صورة واضحة للدرس المقطعي عند الفلاسفة المسلمين من بين علماء العربية وموقف بعضهم من حقيقة صوتية مهمة تتعلق بقمم المقاطع، وحديثهم عن المقطع القصير والمقطع الطويل، وهو ما لم يحفل به كثيراً المعنيون بدراسة العربية من غير الفلاسفة من اللغويين. ●

الحواشي

١ دراسة الصوت اللغوي:٢٢٨

٢- دراسة الصوت اللغوي:٢٢٩

٣- انظر شرح تحفة الخليل:١٢

٤- من أقدم ما اطلعنا عليه من هذه الطريقة دروس أستاذنا صفاء خلوصي في دار المعلمين العالية ببغداد عام ١٩٥٨. ينظر كتابه: فن التقطيع الشعري والقافية، وينظر: الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة .

٥- العقد الفريد:٥ / ٤٣٨

٦- ينظر : الإيقاع في الشعر العربي: ١٣

٧- ينظر : دراسة الصوت اللغوي : ٢٣٨-٢٤٠

٨- التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث: ٧٦، الهامش. ١٧

٩- البحث اللغوي عند العرب:٨٤

١٠- مناهج البحث في اللغة:١٧١

١١- الكتاب: ٢/ ٣٤

١٢- الصاحبي:٨٤

١٣- كتاب القطع والائتناف: ٥. الهامش ٣

١٤- كتاب القطع والائتناف:٨٤

١٥- أنباه الرواة: ٢ / ٢٦٤

١٦- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن : ٨٩. وينظر : الفاصلة في القرآن :٢٦

١٧- إعجاز القرآن : ٨٩. وينظر الفاصلة :٦

١٨- إعجاز القرآن : ٦١. وينظر الفاصلة : ٢٨

١٩- الخصائص : ١ /٨٣-٨٤

٢٠- سر صناعة الإعراب: ٦/١

٢١- ينظر : المعجم العربي نشأته وتطوره: ٢٨٠

٢٢- كتاب العين : ١ / ١٣٨

٢٣- مختصر العين: ١ / ١٢٠

٢٤- المقاييس: ٥ / ١٠٢

٢٥- أساس البلاغة:٧٧٧

٢٦- اللسان (قطع): ١٠ / ١٥١

٢٧- اللسان (قطع): ١٠/ ١٥١

٢٨- اللسان (قطع): ١٠ / ١٥١

٢٩- ميزان الذهب:٦

٣٠- القاموس المحيط(قطع): ٣ / ٧٠

٣١- ينظر :تاج العروس (قطع)

٣٢- التعريفات : ٢٠١

٣٣- الوسيط (قطع): ٢ / ٧٥٣

٣٤- كشف الظنون: ٢/ ١٤٢٤

٣٥- كشف الظنون: ٢ /١٤٢٦

٣٦- كشف الظنون: ٢/ ١٤٢٥

٣٧- كشف الظنون: ١٤٢٦/٢

٣٨- الفهرست : ٢٥٠

٣٩- كشف الظنون: ١ /٢١٧

٤٠- كتاب أرسطو طاليس في الشعر : ١٩٣

٤١- الأعلام: ٨ / ١٩٥

٤٢- مؤلفات الكندي الموسيقية :٨٩

٤٣- يسمي العروضيون الغاية في الكتب الحديثة (الفاصلة الكبرى). (منه)

٤٤- مؤلفات الكندي الموسيقية :٨١

٤٥- مؤلفات الكندي الموسيقية :٨١-٨٢

٤٦- مؤلفات الكندي الموسيقية :١١٩

٤٧- وفيات الأعيان : ٥/ ١٥٤، وفي ١٥٦/٥ قال : (وتوفي متى بن يونس ببغداد في خلافة الراضي. هكذا حكاه ابن صاعد القرطبي في طبقات الأطباء) وينظر هدية العارفين ٢: ٤

٤٨- كتاب أرسطو طاليس في الشعر:١١١

٤٩- كتاب أرسطو طاليس في الشعر:١١٠

٥٠- فن الشعر لأرسطو طاليس:٥٥ -٥٦

٥١- كتاب الشعر لأرسطو طاليس:٥٥-٥٦

٥٢- المقاييس: ٥/ ١٠٠(قطع)

٥٣- أساس البلاغة : ٧٧٣ -٧٧٤(قطع)

٥٤- اللسان: ٢/ ١٧١ (قطع)

٥٥- المطوّل :٣٥٥

٥٦- الأعلام: ٧/ ٢٠

٥٧- شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة :٤٩

٥٨- شرح كتاب أرسطو طاليس في الشعر :٥٠

٥٩- الموسيقا الكبير:١٠٧٥ -١٠٧٩

٦٠- المرجع السابق: ٦٨-٦٩

٦١- ينظر : الأعلام: ٢/٢٤١-٢٤٢

٦٢- كتاب أرسطو طاليس في الشعر:١١١

٦٢- كتاب أرسطو طاليس في الشعر: ١١٠

٦٤- فن الشعر لارسطو طاليس في الشعر: ٥٥ -٥٦

٦٥- كتاب أرسطو طاليس في الشعر: ٥٥ -٥٦

٦٦- فن الشعر: ٣٤٣

٦٧- المرجع السابق: ١٩١

٦٨- المرجع السابق: ١١٠

٦٩- المرجع السابق: ١٦

٧٠- المرجع السابق: ١٢-٢٢

٧١- المرجع السابق: ٢١

٧٢- المجموع: ٢٤

٧٣- المجموع: ٢٥

٧٤- فن الشعر: ٢٢٥

٧٥- ميزان الذهب: ١١٦

٧٦- ينظر: نصوص من الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي: ١٧٧-٢٢٧

٧٧- المرجع السابق: ٤٠٩-٤١٨

٧٨- اللسان مادة (قطع)

٧٩- الشفاء: ٢٢٥

٨٠- الأعلام: ٥/ ٢١٨

٨١- تلخيص الخطابة: ٥٢٧

٨٢- تلخيص كتاب أرسطو في الشعر: ٢٣٤-٢٣٥

٨٣- فن الشعر: ١٢٦

٨٤- فن الشعر: ١٩١

٨٥- كتاب الموسيقا الكبير: ١٠٧٢

٨٦- : ١٢٧

٨٧- تلخيص الخطابة: ٥٩٤

٨٨- ينظر: الموسيقا الكبير: ١٠٧٥، وأبحاث في أصوات العربية: ٩٧

٨٩- ينظر: دراسة الصوت اللغوي: ٢٤١، وعلم الأصوات العام: ٩٦، وأبحاث في أصوات العربية: ١١

٩٠- تلخيص الخطابة: ٥٢٦-٥٢٧

٩١- تلخيص الخطابة: ٥٧١-٥٢٧

٩٢- ينظر أبحاث في أصوات العربية: ١٤٣٤

المصادر والمراجع

١- **أبحاث في أصوات العربية**. لحسام النعيمي، ط بغداد، ١٩٩٨

٢- **أساس البلاغة**. للزمخشري، ط الشعب، ١٩٦٠م

٣- **أسباب حدوث الحروف**. لابن سينا. القاهرة

٤- **الأعلام**. للزركلي ط٤، بيروت، ١٩٧٩م

٥- **الإيقاع في الشعر العربي**. لمصطفى جمال الدين. النجف، ١٩٧٠م

٦- **البحث اللغوي عند العرب**. لأحمد مختار عمر. القاهرة، ١٩٧٦م

٧- **تاج العروس**. للزبيدي. ط بيروت، ١٩٦٦م

٨- **التصريف العربي**. للطيب البكوش. تونس، ١٩٧٣م

٩- **التعريفات**. للشريف الجرجاني. مصر. ١٩٣٨م

١٠- **تلخيص الخطابة**. لابن رشد. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة، ١٩٦٧م

١١- **الخصائص**. لابن جني. تحقيق محمد علي النجار. مصر. ١٩٥٢م

١٢- **دراسة الصوت اللغوي**. لأحمد مختار عمر. القاهرة. ١٩٧٦م

١٣- **سر صناعة الإعراب**، لابن جني، تحقيق حسن هنداوي، دمشق، ١٩٨٥م

١٤- **شرح تحفة الخليل**. لعبد الحميد الراضي، بغداد، ١٩٨٦م

١٥- **شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة**. للفارابي. ط٢ ،بيروت، ١٩٧١م

١٦- **الشفاء**. لابن سينا، تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة، ١٩٥٤م

١٧- **الصاحبي**، ابن فارس، تحقيق مصطفى الشويمي، بيروت، ١٩٦٤م

١٨- **العقد الفريد**. لابن عبد ربه. ط. مصر، ١٩٦٧م (مصورة)

١٩- **الفاصلة في القرآن**. لمحمد الحسناوي. ط٢ ، عمان، ١٩٨٦م

٢٠- **فن التقطيع الشعري والقافية**. لصفاء خلوصي. بغداد، ١٩٦٥م

٢١- **فن الشعر لأرسطو**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط٢ ،بيروت ١٩٧٣م

دلالات المعرفة الدينية
في معلقة امرىء القيس

الدكتور/ عبد القادر دامخي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة باتنة - الجزائر

إنَّ ذكر الطلل في القصيدة الجاهلية لا يشكل نهاية الأشياء، بل يشكل المعرفة بنهايتها. وتستمر مغالبة هذه المعرفة بنهاية الأشياء من خلال تذكر لذَّة الخمرة، لذلك ارتبطت المقدمة الطللية عند الشعراء الجاهلين بذكر الخمرة في أبيات القصيدة.

ولم تكن الخمرة لتحتل الصدارة في القصيدة الجاهلية إلا لماما؛ لأنها كانت تمثل باقي اللذَّة الطللية؛ فصورة الطلل هي الصورة المتوقعة الحدوث لما بعد نهاية اللذَّة (الموت). لذلك نجد الشاعر الجاهلي كثيراً ما يذكر الخمرة في قصيدته التي يستهلها بالوقوف على الأطلال؛ لأن الخمرة هي الوسيلة الوحيدة التي تتيح له اللذَّة في مواجهة الموت، والوسيلة الوحيدة المعدِّلة لصورة الطلل.

وهذا ما جعل الخمرة في الشعر الجاهلي الوجه المقابل للطلل: لأننا كثيراً ما نجد هذه الثنائية الضدية: (الطلل / الخمرة) في القصائد الجاهلية: وهي ثنائية تُغني المحتويين الفكري والفنّي في القصيدة: لأنها تقوم على الصراع بين الحياة والموت المبني على البحث المعرفي. الذي لم يكتمل بعد في الفكر الجاهلي .

إذاً كانت ثنائية (الطلل / الخمرة) ثنائية تكشف عن ازدواجية الألم واللذَّة في الفكر الجاهلي، هذه الازدواجية القائمة على الصراع: فالألم مصاحب للذّة حتى في أوجها. قال الأعشى:

وكأس شَربتُ على لذَّة
وأُخرَى تَداوَيْتُ مِنهَا بِهَا(1)

ولا يعني شرب الخمرة إلا الهروب من الألم، ولكن الألم يظل ملازماً للذَّة؛ لأنه يرتبط بسر الحياة، ووجود الإنسان في هذا الكون، هذا السر الذي طالما بحث عنه الشاعر الجاهلي. كما يرتبط بمفهوم الموت المهدّم للذات كلها. فالشاعر الجاهلي في أصفى مباهج لذته يخاف الموت الذي يهدد هذه اللذّة. وهذا ما نقرؤه عند كثير من الشعراء الجاهليين، ونمثل له بقول طرفة بن العبد:

فَلَوْلا ثَلاثٌ هُنَّ من عِيشَةِ الفَتَى

وَجَدْكَ لَمْ أحْفَلْ مَتى قَامَ عُوَّدي

فَمِنْهُنَّ سبْقُ العاذِلاتِ بشَرْبَةٍ

كُمَيْت مَتَى ما تُعْلَ بالمَاءِ تُزبِدِ[٢]

فصورة الطلل في الشعر الجاهلي تطرح مسألة الوجود التي لم يُجب عليها، وتبدو صورة الوجود في الطلل من خلال هذا التماثل الحاصل بين الإنسان والطلل. قال لبيد بن ربيعة:

وَمَا النَّاسُ إلا كَالدِّيَارِ وأهْلُهَا

بِهَا يَوْمَ حَلُّوهَا، وغَدَوْا بَلاَقِعُ[٣]

وهي أصل من هذا العمر الذي بلغه الشاعر في الحياة، قال زهير:

وقَفْتُ بهَا من بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً

فلأياً عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوهُّم

ولا شك أن عدم معرفة الدار في هذا الزمن المحدد لم يكن إلا صدى لهذا السأم الذي حل بالشاعر عند بلوغه الثمانين:

سئِمْتُ تكاليفَ الحَيَاةِ ومن يَعشْ

ثمانِينَ حَوْلاً، لا أبا لَك، يَسْأمِ[٤]

إن هذا العمر الذي يمر دون معرفة هو الذي دفع امرأ القيس إلى استيقاف صاحبيه

قفانبْك منْ ذكْرى حبيب ومنزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمُها

لما نسجتها من جنوب وشمأل[٥]

وهذا التحديد في بيتي امرئ القيس لمنزل الحبيب (بسقط اللوى) محاولة لاستعادة هذه الذكرى، وبذل الجهد في استعادتها من خلال الوقوف والاستيقاف، وهذا ما نجده عند طرفة بن العبد:

لخولة أطلالٌ ببُرقة ثهمد

تلُوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليد[٦]

فقد حدد المكان: (ثَهْمَد) واستوقف صحبه:

وُقوفاً بها صَحبي عليَّ مَطيَّهُمْ

يقولون: لا تَهْلَكْ أسىً وتجلَّد

وقد تم تحديد مكان الحبيب أيضا عند زهير:

أمِنْ أمّ أوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تكَلم

بحومَانَةِ الدَّرَّاج فالمُتَثلَّم

ودارٌ لها بالرَّقْمَتيْن، كأنها

مراجيع وشْم في نواشر معْصَم[٧]

وعند لبيد بن ربيعة:

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحلُّها فَمُقامُهَا

بِمنَى تَأبَّدَ غَوْلُها فَرِجَامُهَا

فَمَدافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا

خَلَقاً كَما ضَمِنَ الوُحِيَّ سَلامُهَا[٨]

ونجد الحارث بن حلزة قد أكثر من ذكر الأماكن المرتبطة ب (أسماء):

آذنتنا ببينها أسماء

ربَّ ثاو يملُّ منه الثواء

بعد عهد لها ببرقة شمَّا

ء فأدنى ديارها الخلصاء

فالمحيَاة فالصفاح فأعلى

ذي فتاق فعاذب فالوفاءُ

فرياض القطا فأودية الشر

بُبِ فالشعبتان فالأبلاء[٩]

ويذكر عنترة موضع نزول عبلة، ومواضع نزول أهله:

هل غادر الشعراء من متردم

أم هل عرفت الدار بعد توهم

يا دار عبلة بالجواء تكلمي

وعمي صباحًا دار عبلة واسلمي

فوقفت فيها ناقتي وكأنها

فدن لأقضي حاجة المتلوم

وتحل عبلة بالجواء وأهلُنا

بالحَزْنِ فالصَّمّان فالمتثلّمِ[١٠]

إن هذه النماذج الجاهلية للمقدمة الطللية ترسخ مبدأ «الوقوف والاستيقاف» الذي رسمه امرؤ القيس: «إنه أول من فتح الشعر واستوقف وبكى الدمن ووصف ما فيها»[١١]. وهذا المبدأ يقوم على علاقة الشاعر الوطيدة بهذا الطلل، إنها محاولة لبعث الحياة في هذا الطلل من خلال استحضار الذكريات بمعالمها المحددة في المكان والزمان؛ لمواجهة المصير الآتي؛ لأن هذا المصير لا يكشف عن نفسه. وهذا ما جعل مبدأ الوقوف عند الشاعر الجاهلي متصلا بالاستيقاف؛ فالشاعر عاجز عن مواجهة المصير الآتي. ولذلك هو بحاجة إلى رفيق يشاركه المواجهة المجهولة.

وهذا ما يجعل من الوقوف على الطلل ليس استحضار ذكريات محض. تلح على الشاعر وجدانيا. فيعجز عن إخفاء عواطفه نحوها. إنما الطلل صورة الوجود الفاني الذي يراه الشاعر رأي العين. ويدرك أنه ملاقيه. وهو عاجز عن ملاقاته؛ لأنه لا يفهمه.

ولذلك لا يقوم مبدأ الاستيقاف على الإقرار بالخوف في مواجهة المصير، وإنما يقوم على الإقرار بعدم معرفة هذا المصير، مما أدى إلى تسرب هذا السؤال عن المصير الذي يطرحه الشاعر الجاهلي في صورة الطلل داخل القصيدة الجاهلية.

وللوقوف على ذلك نقرأ قول امرئ القيس في معلقته، فيما يعرف بوصف المطر. ونربطه بالمطلع الطللي للمعلقة:

أصاحِ تَرى برقًا أُريك وميضه

كَلمع اليديْن في حَبيّ مكلل

يضيءُ سناهُ أو مصابيح راهب

أمال السليط بالذبال المفتّل

قعدت له وصحبتي بين ضارج

وبين العذيب بعد ما متأملي

على قطن بالشيم أيمنُ صوبه

وأيسره على الستار فَيذبلِ[١٢]

نجد في أبيات امرئ القيس السابقة مبدأ الاستيقاف الذي أقره مطلع المعلقة: (قفانبك)، وإن كان مطلع المقدمة يكشف عن عجز من طرف الشاعر من خلال دعوته للبكاء، ومن طرف الصحب الذين لا يملكون إلا دعوة الشاعر للتصبر:

وقوفاً بها صحبي عليَّ مطيهم

يقولون: لا تهلك أسى وتجمل[١٣]

ولكننا نجد في آخر المعلقة استيقافا يعتمد مقومات معرفية، كانت غائبة في مطلع المعلقة، على الرغم من معرفة أثرها المحدد في أسماء الأماكن: (سقط اللوى، الدخول، حومل، توضح، المقراة).

إن هذه المواضع لم تكشف معرفة حقيقية، ولذلك عدل الشاعر عن هذه المواضع التي استوقف بها صحبه في بداية المعلقة إلى مواضع أخرى، يبدو أنه أكثر قدرة على تتبع معالمها . ويعود مرة أخرى، فيستوقف صحبه من جديد :

(أصاح...)، وفي هذا الاستيقاف الجديد يتحوّل البحث المعرفي من آثار أرضية تحتية إلى آثار سماوية فوقية: (ترى برقاً) .

وكأن الشاعر يقفز من البحث داخل هذه الآثار الأرضية إلى مسببات زوال هذه الآثار؛ فالبرق المسبب للمطر من أبرز العوامل الطبيعية المغيرة لمعالم الطلل والمزيلة لبقاياه[١٤].

إن اتجاه امرىء القيس إلى الأثر المعرفي السماوي (البرق)، إقرار بعجز الأثر الأرضي المُتاح (الطلل) في تشكيل المعرفة المنشودة. وتبنى هذه المعرفة المنشودة على أساس ديني، يتأسس من خلال الجمع بين ضوء البرق ومصابيح الراهب؛ لأننا لا يمكن أن نسلم بأن امرأ القيس قد عقد علاقة مشابهة مادية بين ضوء البرق ومصابيح الراهب في اشتراكهما في اللمعان الظاهر . فلو فعلنا ذلك، لما أمكننا إدراك معنى صورة اليدين اللتين تلمعان في حبيّ مكلل؛ إذ ما معنى أن نذهب مذهب الشراح، فنقول: : إن الشاعر يريد أن يقول : «هل ترى برقاً، أريك لمعانة وتحركه في سحاب متراكم كتحرك اليدين، وان تلألأ هذا البرق وتحركه يحكي تحرك اليدين وضوؤه يحكي ضوء مصابيح راهب أمال فتائلها بصب الزيت»[١٥]

إن قول الشراح لا يفي بهذا النداء الذي يستوقف به امرؤ القيس صاحبه؛ ليكشف له عن حقيقة لا يدركها هذا الصاحب . إن هذا النداء لن يوقف صاحب امرىء القيس طويلاً إلا إذا كان مرتبطاً بإدراك معرفة جديدة، غابت عن هذا الصاحب ، وهذا ما يزعم امرؤ القيس أنه يمتلكه: (أريك وميضه) .

ويبدو أن هذه المعرفة التي يمتلكها امرؤ القيس معرفة جديدة؛ لأنها قد استوقفت هذا الصاحب، بل حولته إلى مجموعة أصحاب :

(فقدت له صحبتي)، وهذا يعني أن هذه المعرفة الجديدة قد بدأت في الانتشار .

ويشبه هذا البرق الذي يتلألأ ضوؤه بتحرك اليدين أو مصابيح الراهب التي يصب عليها الزيت. «وبعبارة أخرى حينما هيّأ الراهب المصباح سقط المطر، فالمطر استجابة لدعوات راهب عظيم»[١٦].

ويتم تحديد الأماكن التي تنتظر نزول المطر: (ضارج، العذيب)[١٧] و(قطن، الستار، يذبل)[١٨]. إن هذه المواضع تنتظر حدوث الأثر، وهذا ما يجعلها تختلف عن الأطلال التي تكشف عن الأثر مما يجعل التعامل مع الأثر المنتظر يختلف عن التعامل مع الأثر الحادث. فالشاعر عندما كان حيال الأثر الحادث (الطلل) طلب الوقوف: (قفانبك)، وكان صحبه على تلك الهيئة التي طلب:

وُقوفاً بها صحبي عليَّ مَطِيَّهُمْ
يقولُونَ: «لا تَهْلِكْ أسى وتجمَّلِ»

بينما عندما كان حيال الأثر المنتظر التزم وصحبه هيئة مشتركة تختلف عن الهيئة السابقة : (قعدت له وصحبتي).وبين الهيئتين اختلاف. فقعود امرئ القيس وصحبه يوحي بالاهتمام بالأمر والاستعداد له[١٩] .أما وقوفهم على الأطلال فقد

كان وقوف المرتاب الذي لا يؤمّل جوابا[20]. إضافةً إلى أن مبدأ الاستيقاف يختلف بين الأطلال (الأثر الحادث) وتأمل البرق (الأثر المنتظر)؛ لأنه في الأطلال لا يعدو أن يكون طلبا للوقوف وحملاً عليه:

(قفا نبك)[21] . فالأثر الحادث (الطلل) لا يشكل معرفة عامة تشمل الشاعر وصحبه؛ لارتباطه بمواضع لها علاقة بالشاعر وحده. أما هذه المواضع الجديدة :

(ضارج، العذيب، قطن، الستار، يذبل) فهي مواضع استدعت قعود الشاعر وصحبه؛ لأنها مواضع قد شملت الجزيرة العربية بأكملها[22].

فخَرجت عن التجربة الذاتية للشاعر المتصلة بمواضع معينة لذكرياته، كما خرجت - وهذا هو الأهم - عن الأثر الحادث، الذي لا يقدم معرفة (الطلل)، إلى الأثر المنتظر (المطر)، الذي يجمع صحبة الشاعر حوله في انتظار لتغيّر جذري سيحصل في تلك المعرفة التقليدية[23].

إن امرأ القيس لا يصف مطراً حقيقياً، قد انتظم الجزيرة العربية أجمعها، ولكنه يتوقع معرفة جديدة ستعم الجزيرة العربية . ولذلك لسنا أمام وصف لمطر حقيقي، بقدر مانحن أمام وصف لمعرفة متوقعة تطرحها معلقة امرئ القيس في نهايتها بديلاً لتلك المعرفة التي ظهرت في بداية القصيدة : (المعرفة الطللية). فكأن امرأ القيس قد انطلق من معرفة الأثر الحاصل (الطلل). ثم عدل عنه إلى وجوب توقع الأثر المنتظر. وقد ظهر ذلك جليًّا في قوله بعد فراغه من وصف الطلل:

وإن شفائي عبرةٌ مُهراقةٌ

فهل عند رسْم دارس منْ مُعول؟

فإذا كان البكاء لا ينفع عند هذا الأثر الحاصل، فيجب تغييره بأثر منتظر؛ وهذا ما استدعى فكرة القعود بديلا من الوقوف :

قعدت له وصحبتي بين ضارج

وبين العذيب بعد ما متأمَّلي

هذا القعود الذي يرسم مواصفات الأثر المنتظر.

إذاً ألا يدعونا هذا إلى أن نضيف إلى قول القدماء في امرئ القيس : «إنه أول من فتح الشعر واستوقف وبكى الدمن ووصف ما فيها»: وأنه أول من قعد واستقعد بعد أن وقف واستوقف، وأنه أول من انصرف عن بكاء الدمن القائم على الأثر الحاصل إلى الإحساس بالأثر المنتظر المكون لمعرفة جديدة .

وهذا يدعونا إلى القول إن الأطلال في الشعر الجاهلي لم تستطع أن تشكل رافداً معرفيًا حقيقيًا، والدليل على ذلك أن امرأ القيس حامي الأطلال والمجيد في وصفها قد يئس منها:

....

فهل عند رسم دارس من معوَّل؟

وكأننا نستعيد من خلال هذا صورة المتعبد الجاهلي، الذي يأكل معبوده المصنوع من تمر إذا جاع .

نحن لا نستطيع أن نزعم أن معلقة امرئ القيس آخر قصيدة له افتتحت بالأطلال، ونُسخت فيها الأطلال من خلال خاتمة القصيدة، التي طرحت محاولة البحث عن معرفة بديلة . فمن المرجح أن امرأ القيس قد قال قصائد أخرى بعد المعلقة افتتحها بالأطلال . والسؤال المنطقي هو: لماذا لم تحل المعرفة الجديدة محل المعرفة الطللية؟ والجواب البديهي: أن هذه المعرفة الجديدة

المبحوث عنها معرفة لم تكتمل إلا ببعثة الرسول محمدﷺ.

فهل كان امرؤ القيس يتوقع بعثة رسول؟ نحن لا نستطيع أن نجزم بذلك، وإن كان الأمر ليس مستبعدًا، فقد كان أُميَّة بن أبي الصَّلت: «يخبر بأن نبيًّا يبعث قد أظل زمانه، ويؤمل أن يكون ذلك النبي، فلمّا بلغه بعث رسول الله ﷺ وقصته كفر حسداً له. ولما أُنشد رسول الله ﷺ شعره قال: (آمن لسانه وكفر قلبه)»[٢٦].

ولكن ما نستطيع أن نجزم به أن بحث امرئ القيس عن معرفة جديدة، ترتكز دلائلها على المعطى الديني، يحمل لنا صورة الفراغ الروحي، الذي يعيشه الفرد الجاهلي، والذي لم تستطع الأطلال أن تقدم له معرفة مصيره، لذلك كان لزاماً أن يحل سيل معرفي جديد، يجرف تلك المعرفة الطللية، ويجيب عن تساؤلات مصيرية.

ويبدأ تصور امرئ القيس معالم التغيير التي يحدثها سيل المعرفة الجديد. فهذا السيل قلب تام لمعالم المعرفة القديمة رأساً على عقب:

فأضحى يسحّ الماء فوق كُتَيْفة
يكبُّ على الأذقان دَوْح الكنهَبل[٢٥]

وهو تحول قسري للارتباط المتميز بمعالم المكان:

ومرّ على القنان من نفيانه
فأنزل منه العُصْم من كلّ منزل[٢٦]

وتعود صورة المعرفة القديمة التي كانت قد كُبّت على الأذقان في (دَوْح الكنهبل). تعود مرّة أخرى لتَقتلع جذوعها:

وَتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِذْعَ نَخْلَة
وَلاَ أُطُمًا إلاَّ مَشِيدًا بِجَنْدَل[٢٧]

وإذا كان دوح الكنهبل قد ارتبط بالبادية، فإن جذوع النخل امتداد لصورة البادية، ولكن في بيئة حضرية مشيدة:

(تيماء). هذه البيئة التي شادها السموأل، «وبنى منزلاً بالحجر رفيعا، ظهر بمظهر الحصن المنيع بفضل سوره ومتانة بنائه في بيئة بدوية لم تتعود إلا بيوت الوبر والجلد»[٢٨].

إن سيل المعرفة سيقتلع مظاهر البيئة البدوية: (جذع نخلة)، أو ما تشبه بالبيئة الحضرية، ولكنه لم يبلغ شأوها: (أطماً)، ولا يبقي إلا على البناء الصخري الصلب: (مشيداً بجندل)، وفي هذا إشارة واضحة إلى حصن السموأل المنيع، الذي عرف «بالأبلق».

فقد «سار ذكرُ منعته؛ لأنه كثيراً ما كان يلجأ إليه أصحاب القوافل والمسافرون إذا خافوا من غزوات البدو»[٢٩]. وقد كان امرؤ القيس واحداً من اللاجئين إلى ذلك الحصن، وهو في طريقه إلى بيزنطة بعد مقتل أبيه.

إذاً يمكننا القول إن المقصود بهذا الاستثناء: (إلا مشيداً بجندل) الناجي من هذا السيل هو (الأبلق) حصن السموأل. ولكن هل نجاة هذا الحصن كانت بسبب تلك الحصانة المادية المتمثلة في صلابة بنائه الصخري أم لسبب آخر؟.

لا شك أن هذه الصلابة المادية ما هي إلا مظهر لصلابة المعرفة التي كان امرؤ القيس يؤمن أن السموأل يحمل قدراً منها، وهذا ما جعله يودعه دروعه وأسلحته وهو متوجه إلى ملك الروم يطلب

نجدته على قتلة أبيه[٣٠]. وقد كانت هذه الدروع والأسلحة في بيت امرئ القيس «يتناقلونها أباً عن جد، وخاف عليها أن تذهب في غيابه»[٣١]، وهذا يعني أن امرأ القيس قد أودع السموأل معرفته ومعرفة أجداده، وقد صان السموأل هذه المعرفة، ودفع ثمناً لذلك حياة ابنه[٣٢]. وإذا بحثنا عن مصدر معرفة السموأل فإننا نجده مصدراً دينياً، فقد كان السموأل بن عادياء يهودياً[٣٣].

فهل مازال امرؤ القيس يحوم حول المعرفة الدينية[٣٤]؟ يبدو الأمر كذلك، وهذا يدعونا إلى القول إن صورة المستثنى (إلا مشيداً بجندل) الصامدة أمام السيل لمعرفتها به، ما هي إلا امتداد لصورة الراهب الذي يرفع يديه من أجل نزول المطر، ومن ثم تحيل على الصورة الموالية :

كَأَنَّ ثَبِيراً في عَرانِينِ وَبْلِهِ
كَبِيرُ أُناسٍ في بِجادٍ مُزَمَّلِ[٣٥]

إن قوله :(كبير أناس) في هذا البيت يحمل الصورة المكملة للراهب، فالراهب الذي يملك المعرفة الجالبة للمطر: (أمال السليط بالذبال المُفتَّلِ)، ويضيء سنا البرق، كأنه لمع يدي الراهب المرفوعتين بالدعاء : (كلمع اليدين في حَبِيّ مُكلل)، يتحول إلى (كبير أناس) رافعاً يديه إلى السماء، مستبشراً بسقوط أوائل المطر .

فهل نجانب الصواب إذا قلنا إن رفع اليدين عند (كبير أناس) ما هو إلا استمرار لرفع اليدين عند الراهب؟ وإن كان رفع اليدين عند الراهب يتم قبل سقوط المطر؛ لأن الراهب يملك المعرفة المنزلة للمطر. بينما (كبير أناس) لا يتفاعل مع هذه المعرفة إلا بعد تحققها. وتفاعله تفاعل تلقائي عفوي؛ لأنه لا ينطلق من امتلاك هذه المعرفة كما هو الشأن عند الراهب .

فاشتراك (الراهب) و (كبير أناس) في رفع اليدين اشتراك في تقريب صورة هذا التغيير الحاصل الذي يقدمه السيل عن طريق امتلاك المعرفة (الراهب) واستقبال هذه المعرفة (كبير أناس)، ويظهر هذا الاشتراك من خلال التشابه الظاهري بين كساء الراهب وكساء (كبير أناس)، وإن كان كساء كبير أناس لا يحمل من المعرفة إلا خطوطاً لم تتحد لتشكل كساء موحد اللون[٣٦] كما هو الشأن عند الراهب[٣٧].

وهذا ما جعل الشاعر يصف كبير أناس بأنه (مزمّل)؛ لأنّ بجاده لا يتيح له التحرك من أجل الوصول إلى المعرفة التامة، التي رسم في إسقاط المطر، كما رأيناها عند الراهب، فالراهب لم يلتفّ في كسائه كما هو الشأن عند (كبير أناس)، بل كان سعيه حثيثاً في طلب المعرفة: (أمال السليط بالذبال المُفتّلِ).

ويمكننا أن نستدل على المعنى الديني في هذا البيت من خلال صورة (كبير أناس)، المرتبطة باستقبال ظاهر المعرفة دون تفهم جوهرها بتعميم هذا الظاهر من المعرفة الموجود عند (كبير أناس) على (الأناس) أنفسهم اعتماداً على القاعدة الشائعة قديماً: (الناس على دين ملوكهم).

إننا عندما نتأمل قول الشراح في هذا البيت: «معنى البيت تشبيه جبل ثبير، وقد هطل عليه أول المطر، فخططه بما جرّه من الأعشاب وأغصان الشجر والوحول بسيدّ كبير في قومه، يلبس كساء مخططاً»[٣٨]، فإننا نجد هذا المعنى يخدم ما ذهبنا إليه؛ لأن هذه الخطوط المشكلة لكساء (كبير أناس) لاتعدو أن تكون صورة لذلك الغثاء الذي جره السيل على جبل ثبير. وهذا يعني بُعد كساء (كبير أناس) على المعرفة الجوهرية

والتصاقه بصفة الغثائية، التي تحيل على ما تقدمه المعرفة الطللية . ولذلك فإن سيل المعرفة سيجرف هذا الغثاء، ويحوله إلى صورة طللية تكبر معالمها في البيت الموالي :

غـدوةً رأس الـمُـجَـيْـمِـرِ كـأن ذرى

مـن السـيـلِ والأَغْـثَـاءِ فـلْـكَـةُ مـغْـزلِ[٣٩]

فها نحن نلاحظ أن امرأ القيس الذي كان يبكي الأطلال يصبح هو صانع هذه الأطلال من خلال تصوره لمعرفة جديدة تجعل كل خارج عنها طللاً.

وينزل سيل المعرفة من ذرى (القنان وثبير ورأس المجيمر)، إلى قعر الصحراء

وَألْـقَـى بصَـحـرَاءِ الـغَـبـيـطِ بـعَـاعَـهُ

نُـزُولَ الـيـمـانـي ذي العِـيَـابِ الـمُـحمَّلِ[٤٠]

ويُشبّه هذا النزول بنزول التاجر اليماني المحتمل بالأثواب . يقول الشراح في معنى هذا البيت : «شبه نزول المطر بنزول التاجر اليماني، وشبه أصناف النبات المختلفة الألوان النابتة على أثر المطر بصنوف الثياب المحملة في العياب، والتي ينشرها التاجر حين نزوله»[٤١].

إن هذا القول لا يتناسب مع هذا العنفوان الذي صُوّر به هذا السيل سابقاً : (يكبّ على الأذْقانِ دَوْحَ الكنَهْبَلِ. فَأنْزَلَ منْهُ العُصْمَ منْ كُلِّ منْزِلِ. بها جذع نخلة). واننا لا نعدم هذا العنفوان في هذا البيت: فعبارة (وَألْقَى بصَحرَاءِ الغَبيط بعاعَهُ) لاتتناسب مع قول الشراح في أنها منتجة لأصناف النبات المتعددة الألوان.

إننا عندما نتتبع السيل نجده يقتلع الصور المألوفة: فقد اقتلع الكنهبل وجذوع النخل. وأنزل العُصم. وأخرج كبير أناس من مجلسه مسرعاً لاستقبال بدايات المطر. لذلك هذا البيت يحمل كساء جديداً بديلاً من كساء كبير أناس الذي رأيناه مرتبطاً بالغثائية الطللية.

إن هذا السيل الذي عمَّ الجزيرة العربية بأكملها ليس سيلاً مألوفاً، إنما هو سيل خارق. ولعل امرأ القيس نفسه يدرك مبدأ الخارق في هذا السيل الذي يصفه. لذلك أبعده عن الواقعية المألوفة، وربطه بالشعور والحدس : (بالشبم). ومن ثم فهو سيل متخيل لا ترتبط مقدماته المنطقية بنتائجه المنطقية (نزول المطر=ظهور أصناف النبات المتعددة الألوان).

وهذا ما يجعلنا نتأمل هذا البيت انطلاقاً من مبدأ الخارق الذي كوَّناهُ تجاه السيل:فنقرأ في لفظة:(بَعَاعهُ) التي ألقاها السيل بصحراء الغبيط، والمرتبطة في دلالتها اللغوية بماء السحاب المكوِّن للسيل وبالمتاع الذي يحمله التاجر اليماني[٤٢] وجود متاعٍ جديد لم نعهده عند تجار الثياب السابقين. ومن ثم يرتبط هذا السيل الخارق بوجود نوع من الثياب الخارق يحمله هذا التاجر اليماني أول مرَّة.

صحيح أن حمولة هذا التاجر كبيرة : (ذي العِياب المحمل)، ولكن ما يهم امرأ القيس وجود ثوب معين لم نعهده عند تجار الثياب السابقين، وهذا الثوب هو ثوب المعرفة الجديدة، إنه بالتدقيق ثوب الراهب في صورته الباحثة عن المعرفة: (أمال السليط بالذبال المفتل).

إن هذا الاشتراك الدلالي الذي تحمله لفظه (بعاعه)، والذي جمع بين نزول السيل بصحراء الغبيط ونزول التاجر اليماني محمَّلاً بمختلف الأثواب، واعتماداً على مبدأ الخارق الذي وصف به السيل، هو الذي أوجد ثوب الراهب ضمن الثياب التي يحملها هذا التاجر اليماني.

إن انسياقنا وراء الشراح يرسخ مبدأ المألوف، ويحصر فهمنا لهذه الثياب التي يحملها التاجر اليماني في مواصفات ثوب (كبير أناس)، لاشتراك هذا الثوب المخطط مع أصناف النبات المتنوعة الألوان، وكنا قد رأينا ارتباط ثوب (كبير أناس) بالغثائية الطللية. إن هذه الغثائية الطللية، التي بلغت قمتها على ذرى رأس المجيمر، والمرتبطة بكساء (كبير أناس) هي التي أعطت الصورة البديلة لوجود ثوب المعرفة ضمن الثياب التي يحملها التاجر اليماني .

ويتم الابتهاج والسرور بحلول هذا الثوب المعرفي الجديد:

كأنَّ مكاكيَّ الجِواءِ غُديَّةً

صُبِحْنَ سُلافاً من رحيقٍ مُفَلْفَلِ[٤٣]

لنلاحظ أن الابتهاج قد حلَّ بالطير وهي واسطة بين الأرض والسماء . وهذا الابتهاج لدى الطير يعيد إلى أذهاننا دعوة امرئ القيس صاحبه للتمعن في البرق : (أصاح ترى برقاً) الذي ترتبط معرفته بالراهب : (يضيء سناه أو مصابيح راهب). هذا الراهب الذي جُلب ثوبه مع الثياب التي جاء بها التاجر اليماني .

إن ابتهاج الطير ما هو في حقيقة الأمر إلا صورة لابتهاج الشاعر وصحبه، الذين قعدوا ينتظرون هذا السيل: (قعدت له وصحبتي)، وترتبط صورة الطير بالشاعر وصحبه، من خلال الاشتراك في الجمع بين الأرض والسماء: فالطير هي الواسطة بين السفلية والعلوية. والشاعر وصحبه الذين يسعون وراء المعرفة الجديدة إنما يسعون إلى ربط السفلية (جميع المواضع المذكورة) بالعلوية (البرق الجالب للسيل) عن طريق معرفة جديدة يكون الراهب منطلقاً لها.

وتقدم لنا (مَكَاكِيُّ الجِوَاءِ) ،صورة أخرى للخمرة، غير تلك الصورة المألوفة في الشعر الجاهلي؛ لأنها (الخمرة) لم تعد صورة للهروب من الخراب الذي يمثله الطلل، بل صورة للابتهاج بحلُول معرفة بديلة تقوم على أنقاض هذا الخراب.

وترتبط هذه المعرفة بالقلة من خلال تحديد نوع معين من الطيور (المكاكي) وتضيق المدّة الزمنية التي يمارس فيها هذا النوع من الطيور ابتهاجه (غُدية) ، وهذا للدلالة على قلة عدد صحب الشاعر الباحثين عن هذه المعرفة، التي تربط بين الأرض والسماء.

وإذا كان إلحاح هاجس المعرفة الغيبية على الشاعر وصحبه: (أصاح ترى برقاً أريك وميضه ... قعدتُ له وصحبتي) . قد وصل الأرض بالسماء عن طريق تفاعل (مكاكي الجواء) مع هذا السيل، فإن الغالبية من الناس ظل تفكيرهم مرتبطا بالسفلية، لا يقيم بينها وبين العلوية صلة:

كأنَّ السباعَ فيه غَرْقَى عَشِيَّةً

بأرْجائِهِ القُصْوَى أنابيشُ عُنْصُلِ[٤٤]

إن هذه الصورة هي صورة القوة: (السباع) التي تمتلكها المعرفة التقليدية، ولكن هذه المعرفة آيلة للغروب؛ لأنها تعيش زمن الغروب(عَشيةً) . بينما كانت معرفة الخاصة (الشاعر وصحبه) في البيت السابق معرفة بكر في أول زمنها:

(غديّة) .

يقول الشراح في معنى هذا البيت : «شبّه قوائم الوحوش الملطخة بالوحول، على أثر المطر بأصول البصل البري»[٤٥]. يمكننا الانطلاق من هذا القول لنستفيد منه في تأكيد قوة المعرفة التقليدية المرتبطة بالسفلية، والمشار إليها بـ: (أنابيش

عنصل) التي تعني الأصول والجذور . ولكنّ هذا السيل لم يأت لترسيخ هذه الأصول والجذور بل لهزها؛ لأن صورة السباع التي غرقت قوائمها في الوحل ستتحول إلى صورة حركية، تحاول من خلالها السباع إخراج قوائمها من هذا الوحل، ومن ثمّ نحن أمام صورة تهز الأصول كما هزت الجذوع سابقاً: (وَتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِذْعَ نَخْلَةٍ)، وقلبت الرؤوس من قبل: (يكب على الأذْقانِ دَوْحَ الكَنَهْبَلِ)

إن صورة السباع، وهي تحرر قوائمها من هذا الوحل، الذي التصقت به، صورة تخرجها من السفلية وتقربها من الإصغاء إلى طيور (مَكَاكيِّ الجواءِ)، التي يحمل تغريدها صوت المعرفة الجديدة.

لقد وجد امرؤ القيس نقطة انطلاق المعرفة الجديدة في الأثر الديني المسيحي واليهودي، ولكن ذلك لم يشف غليله. فلو كتب الله البقاء وشهد الإسلام، أفتراه كان سيعترف بأن مبادئ هذا الدين الجديد هي نفسها تلك المعرفة المنتظرة التي كان يبحث عنها، أم أنه سيتنكر لهذه المعرفة الجديدة - كما فعل أُميَّة بن أبي الصَّلتِ - لأنه لم يكن هو رسول هذه المعرفة؟.

إننا عندما نقرأ المقدمة الطللية منفصلة عمّا شاع تسميته بالأغراض التي تحملها القصيدة الجاهلية. نجرد القصيدة الجاهلية من الإرهاصات الفكرية التي تبلورت بعد مجيء الإسلام. ولذلك من قصر النظر أن نعد القصيدة الجاهلية مجموعة أغراض: «فلم ينظر شعراؤنا القدماء إلى هذا الشعر بصفته (أغراضا أو فنونا) كما فعل نقاده، بل نظروا إليه بصفته (قصائد). وليس يخفى ما بين هاتين النظرتين من فروق شاسعة وعميقة . ولو كان الشعر الجاهلي، كما خيل لأولئك النقاد - أي لو كانت القصيدة أغراضاً متباينة لا ينظمها ناظم نابع من القصيدة نفسها والموقف الشعري نفسه - لكان جانب ضخم من هذا الشعر عبثاً لا يستحق العناء به»[٤٦].

إنه لا يمكننا فهم ذلك الابتهاج - الشبيه بابتهاج طيور مكاكي الجواء - الذي يثيره نبوغ شاعر في قبيلة من القبائل وقدوم القبائل الأخرى لتهنئتها، إلا من خلال مقدرة ذلك الشاعر على تقديم معرفة جديدة غائبة عن معرفة عموم الناس. هذه المعرفة التي تتيح له تحويل أولئك الناس من معرفة تقليدية سائدة إلى معرفة جديدة كما رأينا عند امرؤ القيس الذي نسخ المعرفة الطللية - التي اعترف النقاد بنسبتها إليه - بمعرفة غيبية بديلة رأى أنها المعرفة الأنسب التي تحرر الإنسان العربي من وحل الالتصاق بالطلل . وهذا ما يجعلنا نردد مع الدكتور وهب رومية: «إن الشعر العربي لم يعرف على امتداد تاريخه الطويل مرحلة انفك فيها عن وظيفته الاجتماعية أو الذاتية، وهل الذات - مهما أسرفنا في تصوّر فرديتها - إلا ذات اجتماعية ؟»[٤٧].

إن شعرنا العربي القديم بحاجة إلى إعادة قراءة ارتكازاً إلى أسس أكثر عمقاً وصلابة من أقوال الشراح، لتعديل نظرة الفهم التي سادت. وإذا كان العرب قد فتنوا بالصورة التشبيهية حتى قال ابن سينا: «إن العرب تشبه إعجاباً بحسن التشبيه»[٤٨]. فإن الانسياق وراء فهم فكرة التشبيه فهماً مادياً بعيداً عن التأويل المتصل بالذات الإنسانية المشحونة بحب المعرفة والتطلع، يجعل «فكرة التشبيه من أكثر الأفكار ضرراً. هناك باستمرار معنى خارجي وآخر داخلي. هناك معنى الكل ومعنى الجزء... إن روعة الشعر العربي وقدرته على أن يعطي القرضي أو الوقتي من الأغراض والشواغل صفة الجوهري والأساسي تحتاج إلى دراسة»[٤٩]. ●

الحواشي

١ - ديوان الأعشى : ٢٤.

٢ - شرح القصائد العشر للتبريزي: ١٠٤.

٣ - المجاني الحديثة: ١/١١٤.

٤ - شرح القصائد العشر للتبريزي: ١٥٢.

٥ - ديوان امرىء القيس:٢٩-٣٠.

السقط : منقطع الرمل المستدق من طرفه. اللوى: الرمل الملتوي في تجمعه . الدخول وحومل: موضعان . توضح والمقراة : موضعان . وسقط اللوى بين المواضع الأربعة المذكورة .

٦ - شرح القصائد العشر للتبريزي:٧٤.

البرقة : أرض فيها حجارة وطين . وثهمد: مكان لبني دارم في نجد.

٧ - شرح القصائد العشر للتبريزي: ١٢٦ ، ١٢٧.

حومانة الدَّراج : ماء بنجد على طريق البصرة إلى مكة . المتثلَّم: موضع قريب منه.

٨ - شرح القصائد العشر للتبريزي:١٥٤ ، ١٥٥.

مِنَى: اسم موضع في حمى ضَريّة، وكذلك الغَوْل والرجامُ: موضعان في الحِمَى نفسه.

مدافع: (ج) مدفع: مجرى الماء . الريَّان : واد بالحمى المذكور. الوُحِيِّ : (ج) الوَحي : الكتابة.

السلامُ : (ج) السَلِمَة : الحجر .

٩ - شرح القصائد العشر للتبريزي: ١٩٩ ، ٢٠٠.

البُرقة : الأرض المرتفعة. شماءُ: هضبة معروفة. الخلصاءُ: اسم موضع.

المحياةُ والصفاحُ وذي فتاق : أسماء هضاب . عاذب: اسم واد . الوفاء : أرض

الأبلاءُ : اسم بئر . وباقي الأعلام أسماء أماكن .

١٠- ديوان عنترة: ١٥ ، ١٦.

الجواءُ : بلد في نجد . الغدنُ : التقصر .

الحَزْنُ والصمَّانُ والمتثلمُ : أسماء أماكن .

١١- الشعر والشعراء لابن قتيبة: ٤٦.

١٢- ديوان امرئ القيس : ٥٩ ، ٦٠.

١٣- المصدر السابق : ٣١.

١٤- الطبيعة في الشعر الجاهلي : ٢٧٠.

١٥- المجاني الحديثة : ١/٣٧.

١٦- قراءة ثانية لشعرنا القديم :١٢٦.

١٧- ضارج: ماء لبني عبس . العُذَيب : موضع قيل هو ماء لبني تميم .

١٨- قَطَن: جبل في بلاد بني أسد . الستَّار ويذبُل: جبلان مما يلي البحرين . بينهما وبين قطن مسافة بعيدة .

١٩- قعد للأمر : اهتم به وتهيأ له. المعجم الوسيط:قَعَدَ

٢٠- يُقال وَقَفَ في المسألةِ : ارتاب فيها. المعجم الوسيط: وقف.

٢١- استوقفهُ : سأله الوقوف وحمله عليه.المعجم الوسيط : وقف.

٢٢- راجع الهامشين (١٧)،(١٨) واربط ذلك بلفظة (كُتَيْفَة) الواردة في البيت الموالي، وهي موضع في اليمن: فأضحى الماءَ فوق كُتَيفَة يَكُبُّ على الأذْقانِ دَوْحَ الكنهْبلِ، تستنتج انتظام هذا المطر الجزيرة العربية من شمالها إلى جنوبها

٢٣- يظهر ذلك من خلال لفظه :

(بالشَّيْم) في قوله: على قطنٍ، بالشيم ، أيمَنُ صَوْبه وأيسرُهُ على الستار فيذبُل، والشيمُ: مصدر شام البَرْقَ: نظر إليه يترقب مطره. فالشاعر يرى أن جانب هذا السحاب الأيمن على جبل قطن وطرفه الأيسر على جبل الستار ويذبل. وفي هذا وصف لغزارة المطر وعموم جوده. وقوله: بالشيم: متعلق بفعل محذوف: أي إن الشاعر يحكم بذلك حَدَساً وتقديراً: لأنه لا يرى هذه الجبال.

٢٤- الشعر والشعراء: ٢٢٧.

٢٥- كُتَيفَة : موضع في اليمن . يكُب : يقلب على الرؤوس. الأذقان : يريد أعالي الشجر . الدَّوحُ : (ج) دوحة : كل شجرة كبيرة . الكنهبلُ : ضرب من الشجر العظام، ينبت في البادية.

٢٦- القنان : جبل لبني أسد . النفيان : ما تطاير من قطر المطر. العُصمُ (ج) أعصم : الوعل الذي في ذراعيه بياض، أو لون يخالف سائر لونه .لاحظ دلالة الارتباط المتميز في لفظة (العُصم).

٢٧- تيماء: مدينة قديمة في شمال بلاد العرب . الأُطم: البيت المسقف . مشيداً بجندَل: مشيداً بجص وصخر .

٢٨- المجاني الحديثة: ١/٣٤٣.

٢٩- المرجع السابق: ١/٣٤٢.

٣٠- الشعر والشعراء : ٤٢.

٣١- المجاني الحديثة: ١/٣٤٣.

٣٢- راجع القصة في الشعر والشعراء : ٤٣.

٣٣- الشعر والشعراء : ٤٢.

٣٤- لقد كانت المبادىء اليهودية والعقائد المسيحية منتشرة في الجزيرة العربية .

(راجع : المجاني الحديثة: ١/٢٥٩).

٣٥- ثَبِير: اسم جبل . عرانين وبلهِ : أوائل المطر . الوبل : المطر العظيم القطر . البجادُ : الكساء المخطط. مزمَّل: ملتف.

٣٦- راجع دلالة البِجَاد في الهامش السابق .

٣٧- من المعروف أن لباس الراهب لا يتكون من ألوان متعددة.

٣٨- المجاني الحديثة: ١/٣٧.

٣٩- المُجَيمر : اسم أكمة . الأغثاء : ما جاء به السيل من الحشيش والأغصان المكسرة والوحول . فلكة مغزل : رأسه المستدير.

٤٠- الغَبيطُ: أكمة انخفض وسطها وارتفع طرفاها. البَعاعُ: معظم الماء في السحاب. اليماني: صفة لمحذوف، وتقديره التاجر. العيابُ : (ج) العيبة: ما يجعل فيه الثياب .

٤١- المجاني الحديثة: ١/٢٨.

٤٢- البعاع : معظم الماء في السحاب . والبعاعُ : المتاعُ (المعجم الوسيط / بَعَّ).

٤٣- المكاكي : (ج) المُكاءُ : طائر كثير الخفوق بجناحيه. سُمي كذلك؛ لأنه يمكو أي يصفر . الجواء : (ج) الجوّ: الوادي . غُديّة : تصغير غُدوَة أو غداة . صُبحْنَ: سقين الصبوح: شرب الخمرة صباحاً . السُلاف: الخمرة الجيدة من العنب . المفلفل : الذي ألقي فيه الفلفل.

٤٤- السباعُ : تطلق على كل ما له ناب كالأسد والذئب والنمر. وكل ما له مخلب . الأرجاء : النواحي . الأنابيشُ: أصول النبت. العنصل: البصل البري.

٤٥- المجاني الحديثة: ١/٣٨.

٤٦- شعرنا القديم والنقد الجديد: ١٤٢-١٤٣.

٤٧- المرجع السابق : ١٤٣.

٤٨- تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث :٦٠.

٤٩- نظرية المعنى في النقد العربي :١٢٩، ١٣١.

المصادر والمراجع

- **تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث** . للدكتور نعيم اليافي منشورات اتحاد الكتاب العرب . دمشق - سورية. ١٩٨٣
- **ديوان الأعشى**. لميمون بن قيس دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت- لبنان: ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **ديوان امرئ القيس**. لامرئ القيس بن حجر. دار صادر ، بيروت - لبنان. د.ت.
- **ديوان عنترة**. لعنترة بن شداد. دار صادر، بيروت - لبنان . د.ت.
- **شرح القصائد العشر**. للإمام الخطيب التبريزي. ضبط وتصحيح : عبد السلام الحوفي. منشورات دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان ١٤١٨هـ.١٩٩٧م.
- **شعرنا القديم والنقد الجديد**. للدكتور وهيب أحمد رومية. عالم المعرفة. الكويت. ١٩٩٦م.
- **الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء**. لابن قتيبة . تح للدكتور مفيد قمحية . دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ.١٩٨١.
- **الطبيعة في الشعر الجاهلي**. للدكتور نوري حمودي القيسي، ط٢، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية. بيروت - لبنان ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م.
- **قراءة ثانية لشعرنا القديم**. للدكتور مصطفى ناصف، دار الأندلس. بيروت - لبنان . ١٤٠١هـ/ ١٩٨١
- **المجاني الحديثة عن مجاني الأب شيخو**. وضع مجموعة من الأساتذة . ط٣. المطبعة الكاثوليكية بيروت - لبنان. ١٩٩٦م.
- **المعجم الوسيط**. للدكتور إبراهيم أنيس وآخرين ، دار الفكر. بيروت - لبنان . د.ت.
- **نظرية المعنى في النقد العربي**. للدكتور مصطفى ناصف، دار الأندلس. بيروت - لبنان . ١٤٠١هـ /١٩٨١م.

هاجس التصويب في نقد التأليف الأدبي العربي في العصر الحديث (مرحلة التأسيس)

الأستاذ الدكتور عبدالعظيم رهيف خورشيد
طرابلس - ليبيا

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى كشف الجهد النقدي العربي، المنصب على المؤلفات الأدبية، وتلمّس السمات الرئيسة لذلك النقد من خلال قراءته في ضوء عصره، بوصفه خطاباً نقدياً صادراً عن بنية معرفية، لها مقوماتها وخصوصيتها، التي أدت إلى هيمنة هاجس التصويب وارتكاز النقد في مرحلة التأسيس على ذلك الهاجس.

وتتجلى أهمية هذا البحث في أنه لا يقتصر على تسجيل تاريخ نقد التأليف التطبيقي في تلك المرحلة، بل يتجاوز ذلك إلى الإجابة ضمناً عن بعض التساؤلات المهمة الدائرة الآن حول طبيعة نقد التأليف العربي وإشكالياته.

ويتم الوصول إلى تلك الإجابات من خلال رصدنا لطبيعة مرحلة التأسيس، وسمة النقد فيها، وعوامل إنتاجه.

لقد بدأت الصحف العربية بالظهور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بيد أن المشتغلين بالنقد أخذوا بنقد(1) المؤلفات - ومنها المؤلفات الأدبية - الصادرة آنذاك في الربع الأخير من

القرن التاسع عشر. حيث مثلت هذه الحقبة مرحلة تأسيس نقد التأليف العربي إجمالاً، ومنه نقد التأليف الأدبي.

وفي هذه المرحلة نشر النقاد نقدهم في وسائل الاتصال المتاحة آنذاك، وكانت المجلات وسيلة النشر المناسبة. سواء من حيث تشجيع المجلات للنقاد، أو من حيث استثمار النقاد للأبواب التي خصصتها تلك المجلات لهذا الغرض المتمثل في نقد الكتب، أو الاقتصار على عرضها وتقريضها.

ولا شك في أن سمة العصر الحديث - منذ بدايته - أنه عصر الاتصالات بكل آلياتها ووسائطها. وتمثل الصحف (مجلات وجرائد) إحدى أهم تلك الوسائط في القرن التاسع عشر. وقد اضطلعت الصحف بمهمة نشر المعارف المتنوعة وتنوير العقول. حتى صار حجم انتشارها دليلاً على رقي أيّ أمة من الأمم.

ومعلوم أن الأمة العربية عاشت نشوة عصور الرقي الحضاري وانتشار المعرفة بانتشار حركة التأليف إبان العصر العباسي، وما تلاه من عصور لصيقة به. ثم قُدّر لهذه الأمة أن تتراجع لتتكفأ حضارياً. واستمرت الحال كذلك حتى لاحت بوادر الاستفاقة في العصر الحديث. وبدأت الأمة تتلمس طريقها إلى النور: لتفهم أبعاد تلك الغيبوبة وما صاحبها من تداعيات أوصلتها إلى حالة من العفن الفكري.

ومن بوادر نهوضها نشوء الصحافة العربية. التي جاءت نتيجة لنمو الوعي. وفي الوقت نفسه أسهمت الصحافة بشكل مباشر في نشر ذلك الوعي وتعميقه.

ولم تكن البقاع العربية متساوية الحظ من حيث درجة الاستجابة للنهوض الحضاري، بسبب اختلاف مقومات البلدان العربية؛ من حيث جغرافيتها، وتكوينها الاجتماعي، ودرجة تماسّها مع الحضارة الغربية... الخ. فبرزت بيئتان عربيتان رائدتان، شكلتا عاملي إشعاع عربيين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

ومن بين تجليات ذلك الإشعاع تأسيس الصحف أولاً، وتأليف الكتب ونشرها ثانياً. وهاتان البيئتان هما بيئة الشام وبيئة مصر. ومراكزهما بيروت والقاهرة؛ إذ شهدت المدينتان حركة واسعة نسبياً من حيث التأليف والنشر وإصدار الصحف.

فمن المجلات المهمة التي شكلت ثقلاً ثقافياً واضحاً في الحياة الأدبية والعلمية آنذاك مجلة المقتطف، التي صدرت في حزيران في العام ١٨٧٦م.

وتعد المقتطف شيخ المجلات العربية[٢]، ونظام صدورها شهري في مدينة بيروت. ثم انتقلت المجلة إلى القاهرة عام ١٨٨٤م إثر اشتداد مراقبة الدولة العثمانية على المطبوعات. ومعلوم أن مدينة بيروت كانت تابعة لحكم العثمانيين[٣].

وكانت مجلة المقتطف من أكثر المجلات العربية الراقية انتشاراً. بل من أعظمها شهرة، وأوسعها مادة، وأدقها بحثاً، وأجلّها فائدة (...) لو جمعت موادها العديدة على ترتيب حروف الهجاء لتألفت منها دائرة معارف[٤]. وهذه المجلة متعددة

الاتجاهات المعرفية، فهي علمية صناعية زراعية... وللأدب منها نصيب وفير.

ومجلة الهلال هي المجلة الثانية التي استقى منها البحث مادته، وهي مجلة علمية تاريخية أدبية[5]، أنشأها الأديب جورجي زيدان في مصر، وصدورها شهري، وأول عدد منها صدر في العام ١٨٩٢م، ولم يتوقف صدورها خلال القرن التاسع عشر.

وثالثة المجلات المعتمدة في البحث مجلة المشرق، لمنشئها الأب لويس شيخو اليسوعي، وهذه المجلة كانت تصدر مرتين في الشهر. وتحوي مباحث علمية وأدبية، وأول عدد صدر منها كان في العام ١٨٩٨م[6].

ورابعة المجلات مجلة الضياء، وهي مجلة علمية أدبية صناعية، لصاحبها الشيخ إبراهيم اليازجي، الذي أصدرها بمصر عام ١٨٨٩م، وكانت تصدر مرتين في الشهر[7].

هذه أهم المجلات التي كانت تصدر في مصر والشام. أما في البلدان العربية الأخرى فلم يكن للصحافة شأن يذكر، ولا سيما المجلات، التي تُعنى بما نحن معنيون به في بحثنا هذا. وكثير من تلك البلدان العربية لم تكن تصدر فيها أي مجلة خلال القرن التاسع عشر[8].

(١)

لاشك في أن نقد أيّ دراسة أدبية يمكن أن ينطلق من أكثر من منطلق، وأن يتجلى بأكثر من مستوى، وبأكثر من آلية نقدية؛ لأن مشروعية وجود الدراسة الأدبية إنما تنبع من حتمية احتوائها مضموناً ما تريد إيصاله. سواء أكان هذا المضمون معلومات لها سمة الخبرية الخالية من أي ابتكار، أو تفرّد للمؤلف، أم كانت أفكاراً متفردة. وهذا المضمون المطروح في الدراسة الأدبية لابد أنه حُمِل على وفق نظام تأليفي معين، يؤدي إلى إيصال ذلك المضمون بترتيب معقول، نابع من طبيعة الموضوع الكلي، الذي يعالجه مضمون الدراسة. إضافة إلى أن ذلك المضمون المطروح قد أُنتِج بآلية تفكير معينة، مستندة إلى مرجعيات مختلفة. وهذا النظام بشقيه النظام، التأليفي ونظام التفكير، يؤلف ما يُسمّى بمنهج الدراسة الأدبية موضع النقد.

وهذا المضمون حملته لغة، وهذه اللغة يمكن أن تكون قد أخفقت، سواء في مرجعيتها المعيارية (صرفاً ونحواً ...) أو في دقتها التركيبية المفضية إلى أدبية تلك الدراسة، بوصفها دراسة أدبية، يُنتظر منها مستوى معين من النكهة الأدبية.

ومن هنا صار مشروعاً للنقد - من حيث المبدأ - أن يخوض بحرية في هذه المسارات الثلاثة الرئيسة: المضمون، المنهج، اللغة.

غير أن مستويات خوض النقد في هذه المسارات متباينة أيضاً، فمن النقد ما يمكن أن يقف عند مستوى حدود المعلومات؛ أي اقتصار دور النقد على تقديم معلومات، سواء في مسار المضمون أو المنهج أو اللغة، وربما في المسارات الثلاثة مجتمعة: أي إنّ دورة النقد لا تتعدى دائرة التصويب.

ومن النقد ما يتجاوز هذا المستوى المعلوماتي إلى مستوى أكثر أهمية، يتمثل بتفاعل النقد مع

كل مسارات التأليف الثلاثة، أو بعضها، بحثاً عن شيء جديد، أو إيحاء بجديد. وهو - أي النقد - بهذا المستوى يكون عنصراً خلاقاً وكاشفاً لعوالم جديدة وآفاق جديدة في بحثه عن الحقيقة، فاستحال النقد بذلك أداة معرفية، حين تجاوز حدود تقديم المعلومات الجزئية في المضمون أو المنهج أو اللغة. وصار يبحث فيما يمكن تطويره في مسار المضمون المنقود أو اللغة المنقودة والحلقات المعرفية لتلك المسارات؛ لفتح آفاق جديدة لعالم التأليف.

والسؤال هنا هو: عند عتبة أي مستوى توقف نقد التأليف الأدبي العربي في القرن التاسع عشر؟!. إن استقراء المتاح من نقد التأليف الأدبي العربي في القرن التاسع عشر يكشف عن أن ذلك النقد لم يتمكن من تجاوز حدود نقد المعلومات، سواء في مسار نقد المضمون أم في مسار نقد المنهج. أم في مسار النقد اللغوي، فنقد مجلة المقتطف مثلاً - وهي من أهم المجلات آنذاك - لكتاب (لامية العرب) يصوب للمؤلف ضبطه مفردة (الأعلام) بالرفع. في حين أن مجرى الكلام يحتم عليه ضبطها في حالة جر. وأن المؤلف أخطأ في ضبط بعض مفردات الأبيات الشعرية، التي أوردها في كتابه. والمؤلف أيضاً نوّن بعض قوافٍ، حيث كان ينبغي ترك التنوين. وتصويبات أخرى لا تخرج عن كونها تصويبات صرفية أو نحوية أو دلالية. فالمؤلف: «قال معدي بن برّاق وصوابه عمر بن برّاق، ونوّن القوافي والصواب ترك التنوين: لأن القافية لا تُنون. وجعل الشث والطباق علمي مكانين وهما اسما نوعين من الشجر»[١٠]. ولا يخرج الأمر عن سياق التصويب في حقل الأحكام النقدية؛ إذ وضع الناقد قصيدة الشنفرى في الطبقة الثانية من شعراء العرب؛ ليصوّب بذلك حكماً نقدياً أصدره المؤلف الذي «عدّ هذه القصيدة من أفضل القصائد العربية»[١١]. فالنقد هنا خاضع لمنطق تصدير معلومات لغوية، وتصويب أحكام نقدية.

ومن النماذج النقدية الأخرى ما قدمته مجلة الهلال نقداً لكتاب (أراجيز العرب)، لمؤلفه الشيخ محمد توفيق البكري، مقابلة إياه بكتاب (الحماسة)، لأبي تمام الطائي، غير أن ذلك النقد لم يتجاوز عتبة تصويب المنهج التأليفي للكتاب: لأن المؤلف - في نظر المجلة - لم يرتب كتابه على هيئة أبواب، كالمديح والرثاء ... الخ. وإنه - أي المؤلف - لم يشفع التفسير اللغوي الذي أثبته بإيضاح تاريخي أو جغرافي أو أدبي.

وبهذا تكون المجلة قد أضاعت فرصة سانحة على طريق النقد المنتِج؛ لأنها بدأت بمنهج موازنة بين الكتاب المنقود (أراجيز العرب) وكتاب (الحماسة) لأبي تمام: إذ كان بالإمكان استثمار ذلك لإنتاج نقد معرفي بنّاء. في حين أن نقدها لم يثمر إلا عن معلوماتية مستقاة من منهج تأليفي تراثي. وهذه المعلوماتية صيغت بآلية تصويبية. فالمؤلف في نظر الناقد أخطأ في منهجه التأليفي، والصواب - في نظر الناقد - أن يَتَرَسّم منهج أبي تمام في حماسته[١٢].

أما مجلة المقتطف فقد أصدرت حكمها النقدي على هذا الكتاب. وجاء فيها: «فأخذنا نقلب الكتاب، فنتصفح الأرجوزة بعد الأرجوزة،

ونتلو ما على أبياتها من الشرح (...) حتى أتينا على جانب كبير منه، فأغلقناه آسفين على الوقت الثمين الذي أضاعه المؤلف في جمعه وتحريره لقلة نفعه»[١٢].

وأعربت المجلة عن رغبتها بأن يتولى أحد النقاد هذا الكتاب بالنقد المحص، فاستجاب محمد المويلحي لتلك الرغبة، وشرع بذلك النقد[١٣]. فدار نقده في مسار نقد المنهج. فالمؤلف - بحسب ما يطرح الناقد - قد أهمل إسناد مروياته التراثية؛ إذ روى أن الرسول ﷺ كان يحب سماع الشعر. إلا أنه لم يسند هذه الرواية ويحيلنا إلى مصدرها الذي اعتمد عليه. كما أن المؤلف فضل الرجز على أصناف الشعر الأخرى مستأنساً بما قاله أبو هريرة حين أنشده العجاج رجزاً إذ قال: «كان النبي ﷺ يعجبه نحو هذا من الشعر». فرأى الناقد أن المؤلف قد استنتج من هذه الرواية ما لا يمكن أن تفضي إليه، وحمّلها ما لا تحتمل. فقول الرسول ﷺ لا يقصر الإعجاب على الرجز دون غيره فضلاً عن أن مصدر الإعجاب متأتّ من مضمون ذلك الشعر لا شكله الفني.

لذا راح الناقد يثبت في نقده مجموعة أدلة أشارت إلى أن العرب قد فضلت الشعر على الرجز، وخلُص إلى أن المؤلف لم يخطئ في منزلة الرجز عند العرب فحسب، وإنما أشاع الخلل في الكتاب كله: إذ «صدّر جامع الأراجيز كتابه بقوله: هذا الكتاب وضعناه في ذكر المختار من أراجيز العرب، وتفسير غريبها، وشرح معانيها، وتبيّن مقاصدها. ومن يتصفح الكتاب يجد أن جامعه لم يستوف شيئاً مما جاء في هذا القول، وقد قصّر كل التقصير عن الوصول إلى هذا البيان. وأشوى الغرض وأخطأ الإصابة»[١٤].

والمؤلف - بحسب رأي الناقد - لم ينهج في شرحه النهج المعقول، فهو لم يُفهم القارئ - الغامض من معنى الأبيات وغريب المفردات، فكأنه يكتب [تلغرافاً] صادراً من البيوت التجارية. وقد يترك ألفاظاً عسيرة الفهم قد ماتت دلالاتها لدى قراء القرن التاسع عشر. وقد يسهب في شرح ما هو واضح ولا يحتاج إلى كثير شرح وتوضيح. وهو في شرحه قد يستعين باجتزاء جمل من الشعر موضع الشرح؛ لينقلها إلى الشرح نفسه، فيستحيل شرحه بذلك إلى تشويش لفهم القارئ. إضافة إلى أن المؤلف لم يبين للقارئ المناسبة التي قيلت فيها تلك الأراجيز الواردة في كتابه، وأغفل أيضاً التواريخ التي قيلت فيها تلك الأراجيز[١٥].

ونقد المويلحي، وإن كان يمثل النقطة الأقرب إلى تخوم النقد المعرفي في كل نقد التأليف العربي في القرن التاسع عشر، في حقيقته معلوماتي وبعيد عن النقد المعرفي النابع عن علاقة تخصيب النقد للتأليف. ونقد المويلحي يدور في آلية التصويب، ولا سيما التصويب في المسار المنهجي للتأليف. وإن السبب الذي جعل هذا النقد يتصدر نقد تلك الحقبة اتسامه بمجموعة من المؤهلات التي ساعدته على تخطي الشائع في نقد المرحلة؛ إذ اتسم نقد المويلحي بالتثبت والاستقصاء والاعتماد على الأمثلة الكثيرة. واستناده إلى حيثيات معرفية في حكمه النقدي، رافضاً بذلك النقد الذي يُلقى جزافاً. مثلما نقد صراحة ذلك التقريظ والثناء الذي يغدقه بعض المشتغلين بنقد التأليف على

بعض المؤلفات ومؤلفيها؛ إذ رأى المويلحي أنها تضليل للقارئ، فالتقاريظ التي أرفقها البكري - مؤلف الكتاب المنقود - في نظر المويلحي، لا ينبغي أن يُلتفت إليها؛ لأنها لا تعبر عما «في الكتاب بل يصح معك أن تنقلها من كتاب إلى آخر إلى ما شاء الله، بعد رفع اسم الكتاب والمؤلف منها. وهي كما هي عليه لدينا اليوم، مثل شهادة الفقر، التي يسارع كل إنسان إلى التوقيع عليها لينال الأجر»[16].

ومن زاوية أخرى يكتسب نقد المويلحي الجريء هذا أهمية مرحلية مضافة، هي كونه موجهاً إلى كتاب يكتسب مؤلفه أهمية اجتماعية بوصفه شيخ مشايخ الطرق الصوفية.

ولكن الذي يبدو أن المويلحي، إضافة إلى جرأته الشخصية، قد استند إلى جرأة مجلة المقتطف أيضاً.

تلك المجلة التي تُعد من أرقى المجلات العربية، آنذاك، وأجرئها في الطرح النقدي. ولعل ما ينبغي أن يذكر هنا دليلاً على ذلك أن مجلة المقتطف التي سبق لها أن نقدت هذا الكتاب قبل أن ينقده المويلحي تلقت من مؤلف الكتاب المنقود - البكري - مقالاً جاءت فيه مجموعة اعتراضات على نقد مجلة المقتطف لكتابه. فردت عليه مجلة المقتطف رداً حازماً قوياً، جاء فيه: «تقتضي آداب الانتقاد أن من يعرض كتابه للنقد لا يرد على ما يُقال فيه من استحسان أو استهجان، وإنما يجوز له أن يرد على من يخطئ في فهم شيء من أقواله، أو يحمله على غير المقصود منه، وردّه حينئذ من قبيل التفسير والتوضيح ودفع الشبهات لا من قبيل المناظرة والمساجلة: لأن من يكلف غيره قراءة كتاب يبدي رأيه فيه ليس من كرم الأخلاق أن يناقش رأيه ويجازى جزاء سنمار»[17].

ومجلة المقتطف بذلك إنما تحدد معايير أخلاقية سليمة لتعامل المؤلف مع الناقد، فجرأة المقتطف لا تعني الخشونة في النقد، بل الشدة والحزم حين تدعو إلى ذلك ضرورة، ولا سيما ما يتعلق بجوانب تدخل المؤلف في النقد الذي وجهته المجلة لكاتبه. وإن كانت هذه الشدة قد مثلت سلبية في مرحلتها، ولا سيما حين يتم التوغل في الشدة: إذ كانت المرحلة في حاجة إلى تأسيس جسور ثقة وودية بين الناقد والمؤلف. وليس في حاجة إلى تأسيس مساحات توتر بينهما، وهي في حاجة إلى نقد هادئ يؤسس لحوار يدفع بحركة التأليف إلى الأمام، وهذا جسدته المجلة نفسها في بعض نقدها، مثل نقدها لكتاب (مفتاح الأفكار في النثر المختار)؛ إذ اتسم ذلك النقد بالرشاقة والشفافية والابتعاد عن التوتر: إذ جاء فيه: «ونود لو أن حضرة الشيخ الفاضل مؤلف شمل هذا الكتاب حلاه بحلًى أربع تزيد نفعه وتقرب شأوه من المجتبى: الأولى إسناد كل شذرة من شذوره لا بعضها إلى الكتاب الذي نقله عنه، والثانية ضبط بعض كلماته بالشكل، وفصل جمله بالنقط، والثالثة طبع الشرح بحروف صغيرة تميزه عن المتن، والرابعة هي أجلّها كلها الإكثار من الحواشي والشروح: فإن هذه الشذور كثيرة الغوامض»[18].

واجترحت مجلة الضياء لنفسها طريقاً خاصاً لنقد كتاب (مجاني الأدب في حدائق العرب) لمؤلفه الآب لويس شيخو اليسوعي: إذ تلقت عدداً من

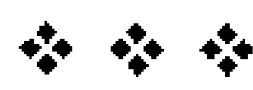
الأسئلة من قُرائها بشأن هذا الكتاب، وراحت تجيب عن تلك الأسئلة فتبين الأخطاء والتصحيفات، وتصوب كل ذلك، ويبدو أن القراء استغلوا ميل المجلة إلى التشهير والتخطئة في نقدها، فأسرفوا في الأسئلة، فأحد قراء المجلة سأل عن فساد الوزن في الشطر الأول في الأبيات الواردة في الكتاب، وهو:

وكـــــأنما الـــــــلازورد مخرّم

بــالـخـط في ورق السـمـاء سـطـور

فأجابت المجلة قائلة إن المسألة هذه من «غرائب المسائل، بل طرائف النكات؛ لأن الشاعر أراد (وكان ماء اللازورد) فوصل الناسخ لفظ (ماء) بـ(كأن) فصارت (كأنما) ولما نقص الوزن بسقوط همزة (ماء) قطع المصحح همزة أل من (اللازورد) فعاد الوزن واللفظ في آن واحد؛ أي غلط في عين القارئ وصواب في أذن السامع، وهو لغز لطيف»[١٩].

وأورد قارئ آخر مجموعة من الأسئلة يستفسر فيها عن عدد من المسائل التي تخص هذا الكتاب، منها أنه ورد في الجزء الرابع من الكتاب نسبة بيتين من الشعر للبهاء زهير، فلم يجدهما السائل في ديوان الشاعر، فأجابت المجلة بأنهما لزهير بن أبي سلمى: وليس للبهاء زهير، وأضافت المجلة أنه وقع للمؤلف في هذين البيتين نادرة غريبة لا ندري كيف يقع مثل ذلك، وهي أنه استبدل عجزي البيتين بعضهما ببعض[٢٠]. واسترسلت مجلة الضياء[٢١] بالإجابة عن أسئلة القراء، كاشفة عن ثراء معلوماتي في مخزون نقدها، ولاسيما في مساري النقد المضموني واللغوي، وفي نقدها المضموني لم تتجاوز المضامين الإخبارية، وهي - أي المجلة - تعتمد في كل نقدها على آلية التصويب: أخطأ المؤلف في كذا والصواب كذا... واسترسال المجلة بذلك النقد أوصل المؤلف - الأب لويس شيخو - إلى مرحلة ضاق فيها صدره، فكتب في مجلته (المشرق) ردوداً طويلة على ذلك النقد، مبيناً أن صاحب مجلة الضياء بتخطئته لمواضع كثيرة في كتابه لم يكن منصفاً في إهمال حسنات الكتاب، وتركيزه على السيئات واستهلالها: إذ «ظل يفتش عن العيب والنقص في كتابنا (مجاني الأدب) وليته أخذ طبعتنا الأخيرة، وإنه - أي صاحب الضياء - يسكت عن الحسنات ويشهر السيئات، وأن الكتاب كبير الحجم، ووجود نحو عشرين تصحيفاً يعد نسبة ضئيلة إذا قيست بحجم كتاب يشتمل على أربعة آلاف صفحة، وبأننا بينا لصاحب الضياء بأنه هو المخطئ في كثير مما ذكر في انتقاده، وبأن صاحب الضياء (إبراهيم اليازجي) أراد أن يتشفى بتفلية مجموعنا (مجاني الأدب ...) لكننا نراه في انتقاده كحاطب ليل يخطئ كثيراً»[٢٢].



فهاجس التصويب كان أساً رئيساً نهض عليه خطاب نقد التأليف آنذاك، وهذا الهاجس نفسه صار سمة رئيسة من سمات ذلك الخطاب، وهاجس التصويب هذا وجدناه أحياناً يستحيل إلى هاجس (تخطئة)، وهو بهذا يكون قد أسرف في سلبيته من جهة، وخطورته على حركة التأليف من جهة أخرى: إذ أنتج أجواء مشحونة بالتوتر،

فصلت مواضع التحام النقد البريء بالتأليف، لتخصيب التأليف، ثم إن هاجس (التخطئة) أفرز سلبيات مضافة تجسدت في تضخيم الأخطاء والتهكم والسخرية من المؤلف... الخ.

فمثلاً نقد الناقد ثلاثة أبيات مختلفة الوزن في الكتاب المنقود، وعلق عليها الناقد قائلاً: «كذا نقلنا هذه الأبيات برسمها، وانظر إلى أي بحر تردها، أما ألفاظها فأكثرها فيما نظن من البحر الهندي»[٢٣]. وعنوان مقالته النقدية نفسه يكشف شكلاً من أشكال خطابه النقدي التهكمي؛ إذ جاء جزءاً من نقده - بعنوان (عي الصمت أحسن من عي المنطق) في إشارة إلى ردود المؤلف على نقده، إذ قال: «وددنا لحضرة الأب شيخو لو ثبت على ما وعد به آخراً من أن يعيرنا سكوته، ويمسك عن الكلام فيما نظر من أغلاطه، وإن كنا نود أن لا يفوتنا سماع أجوبته، والتفكه بما يورد علينا من فنون احتجاجه»[٢٤].

ويبدو جلياً - من خلال ما سبق ذكره من أمثلة - توتر خطاب نقد التأليف وحدّته، وهذا تمظهر في أشكال متعددة: في لغة ذلك الخطاب، وفي إجراءات طرحه، وفي تهكمه... الخ. فأضيفت هذه العناصر إلى الهاجس الأساس لذلك النقد، وهو هاجس التصويب للمؤلف. ذلك الهاجس الذي تجاوز التصويب في أحيان كثيرة إلى هاجس (تخطئة). فكان لا همّ للنقاد سوى البحث عن أخطاء المؤلف وإظهارها.

وما كان أغنى الحياة الأدبية آنذاك عن هذا النوع من خطاب نقد التأليف التطبيقي السلبي؛ لأنه دخل عنصراً مساهماً - بشكل أو بآخر - في تحجيم حركة التأليف الأدبي، في مرحلة هي أحوج ما تكون إلى تشجيعها؛ إذ شكلت تلك المرحلة بدايات التأليف الأدبي عند العرب في العصر الحديث.

وهذا ليس معناه أن المرحلة خلت خلواً تاماً من نقد هادئ أنيق، يقف مبرزاً للجوانب الإيجابية من الكتاب المنقود، ويقف عند سلبيات الكتاب. ولكنه يقتصر على تلك السلبيات؛ إذ ليس مسؤوليته مقتصرة على نبش الأخطاء الصغيرة والكبيرة، وتجاهل مبدأ الجواز ومبدأ اختلاف الرأي... الخ. فمن هذا النقد ما أوردته مجلة المقتطف نقداً لكتاب (فلسفة البلاغة) لجبر ضومط: إذ عرضت الكتاب في مقالة نقدية اتسمت بالدقة والشمول والإيجابية، وخلصت إلى القول: «هذه فلسفة البلاغة، وهذا هو الكتاب الذي نود أن يُدَرّس في كل المدارس، وأن ينحو البيانيون نحوه في تأليف كتاب البيان»[٢٥]. ومثل هذا النقد نجده أيضاً في نقد مجلة المقتطف لكتاب (المعين) لمؤلفه سعيد الشرتوني، الذي تناول تعليم طرق الإنشاء وأساليب البلاغة[٢٦].

ولكن حجم هذا النقد الهادئ لا يشكل نسبة مهمة إزاء النسبة الكبيرة لذلك النقد المشحون بالسلبية. على الرغم من تأكيدنا أهمية عنصر التصويب بذاته بوصف مستوى من مستويات نشر المعلومة الصحيحة، وهو بهذا الوصف عنصر إيجابي، ولكن سلبية التصويب تنبع حين يستحيل إلى هاجس، هذا أولاً، وحين يبالغ في التصويب ثانياً، وحين ينزلق التصويب إلى التخطئة ثالثاً، ويمكن أن نقول أيضاً إن التصويب بطبيعته

وبوصفه إجراءً نقدياً مؤهل لإثارة مساحات من التوتر، تفصل المؤلف عن الناقد؛ لأن التصويب يحمل بين طياته بذور الاستفزاز.

(٢)

إن استقصاء النقد التطبيقي العربي للمؤلفات الأدبية في القرن التاسع عشر يكشف عن قلة ذلك النقد من حيث الكم، وإن فرز ذلك النقد، ودراسة العوامل التي أدت إلى قلته، يوقفنا على ثلاثة أسباب رئيسة، ساهمت في أن يكون ذلك النقد بهذا الحجم.

فالسبب الأول يعود إلى شحة الكتب الأدبية العربية الصادرة آنذاك، والنقد إنما يقوم على الكتاب الأدبي، فإذا شحت الكتب الأدبية الصادرة شح النقد القائم عليها، ففي تلك الحقبة كان الاهتمام العربي مركزاً على التأليف العلمي ونشره[٢٧]، سواء كان تأليفاً عربياً – وهو القليل جداً – أم ترجمة لمؤلفات أجنبية؛ إذ ساهمت المؤسسة التعليمية في توجيه التأليف من خلال منحها الأوليّة للتأليف العلمي استجابة لحاجات منهجية تعليمية معاصرة، تنسجم وروح النهضة، في حين استعاضت عن المؤلفات الأدبية الحديثة بالمؤلفات الأدبية التراثية، مع رافد آخر وهو المؤلفات الحديثة القائمة على الجمع والتصنيف.

وتصفّح المجلات الرئيسة، التي كانت تصدر آنذاك، يكشف عن ذلك بوضوح؛ إذ يطالعنا عرضها المكثف، ونقدها للكتب الطبية والعلمية الصادرة آنذاك، والقائمة بمجملها على الترجمة، بما في ذلك روايات أدبية مترجمة، ولكن لم يطالعنا – مثلاً – كتاب نقدي مترجم، أو دراسة أدبية مترجمة.

فنشوء حركة التأليف في العصر الحديث كان نشوءًا مزدوجاً؛ إذ نشأ خطوطاً متوازية، لا تطمح إلى التفاعل، وكأنها تؤسس لتشكيل رؤية عربية ملفقة. ففي الجانب العلمي كان الاقتصار على المؤلفات الغربية المترجمة، وهذا هو الخط الأول المستقل، وأما في الجانب الأدبي فوُجد خطان، وهما متوازيان أيضاً، الأول المؤلفات الأدبية الإبداعية المترجمة، التي شكلت الروايات والقصص مادتها الرئيسة، والخط الأدبي الثاني هو الاقتصار على العناية بنشر الموروث الأدبي العربي[٢٨] شعراً ونثراً ونقداً وإن كانت تلك المؤلفات قليلة نسبياً إذا ما قوبلت بالمؤلفات العلمية كما ذكرنا.

والسبب الثاني في شح النقد التطبيقي يعود إلى الإشكالية المتعلقة بالتمويل، والمتداخلة مع مسألة العدد الضئيل للنقاد القادرين على النقد التطبيقي، ففي الوقت الذي نجد فيه عدد النقاد قليلاً نجد قدرة الصحف التمويلية لذلك النقد أقل. وقد أشار محرر مجلة المقتطف إلى ذلك صراحة، حين قال إن: عدد القادرين على الانتقاد قليل جداً، ولا نكاد نعرف واحداً منهم يؤجر قلمه له. والمال عن أصحاب الجرائد[٢٩] العلمية غير موفر كما تعلمون[٣٠].

فالمشكلة إذاً متداخلة مقسومة بين مسألة عدد النقاد وضعف القدرة التمويلية للصحف، فالمردود المالي على المشتغل بنقد المؤلفات – بشكل عام – أقل من أن يكفيه للتفرغ لذلك النقد. فـ «الكتاب

الذي فيه مئتا صفحة لا يسهل على المنتقد أن يقرأه بالإمعان لإظهار حسناته وسيئاته في أقل من أسبوعين، فإذا انقطع عن كل أشغاله واقتصر على تلاوة الكتاب وانتقادها لم يستطع أن ينقد أكثر من كتابين في الشهر»[٢١].

والسبب الثالث في قلة النقد التطبيقي آنذاك ضعف الوعي النقدي للقارئ والمؤلف، فآفاق وعي معظم القراء آنذاك لم تكن من السعة بحيث تتجاوز الفهم المسطح للعلاقة بين أهمية كتاب ما والنقد المنصب عليه، فقد يتصور القراء حينها أن ذلك الكتاب لا يستحق الاقتناء؛ لأن ثمة نقد وقف على بعض سلبياته، مما كان يؤدي إلى كساد سوق الكتب، ومن ثمّ إلحاق الضرر بالمؤلف، وهذا ينعكس على الحياة الأدبية بشكل عام؛ إذ يؤدي إلى انحسار حركة التأليف؛ لأن الناقد - ضمن هذه الرؤية - خصم للمؤلف، والمؤلف سيئ الظن به: لأنه بذلك - في نظر المؤلف - إنما يؤلب القراء ضد المؤلف.

وضمن هذه التداعيات التي تحكم ثلاثية العلاقة بين القارئ والمؤلف والناقد تفضي في نهايتها إلى المواجهة الشخصية بين المؤلف والناقد.

وكثيراً ما أدت هذه التداعيات إلى إحجام بعض النقاد عن النقد في نهايات القرن التاسع عشر، وقد سلط يعقوب صروف - وهو أحد النقاد المعنيين بنشر النقد أيضاً - سلط الضوء على هذه المسألة بوضوح حيث قال: «طالما كانت النفس تحدثنا في نقد المؤلفات والمقالات جرياً على عادة الجرائد والمجلات الأوربية، ونحن نمسكها عنه مخافة أن يضر فيقل عدد الراغبين في نشر العلوم، وتكسد العلوم بعد أخذها الرواج»[٢٢].

وثمة ملاحظة طريفة، تكشف المفارقة التي نحن بصدد تحديد أبعادها، والمتمثلة في علاقة التوتر بين المؤلف والناقد، والتي ساهمت إلى حد كبير في تحجيم النقد من حيث الكم، إذ صدّرت مجلة المقتطف نقدها لكتاب (أراجيز العرب) قائلة: «فلما وقع نظرنا على كتاب أراجيز العرب، الذي ألفه صاحب السماحة السيد محمد توفيق البكري شيخ المشايخ في القطر المصري، قلنا هذا الكتاب يستحق الانتقاد: لأن مؤلفه لم يؤلفه للاكتساب، ولا هو ممن يخشى أن تعرض بضاعته للنقد»[٢٣].

ولا شك أن المؤلف ليس وحده المسؤول عن تلك العلاقة المتشنجة مع الناقد والتوجس من النقد. فمسؤوليته تأتي في جهة عدم احترامه لسلطة النقد، في حين تتجسد مسؤولية القارئ في قلة وعيه النقدي، وعدم فهمه لمهمة النقد ومغزاه، ولكن مسؤولية الناقد في ذلك التوتر تتمثل في أنه كان محكوماً بهاجس تصيّد أخطاء المؤلفين والتشهير بهم من خلال الانتقائية، وتضخيم ما هو سلبي في الكتاب، وتجاهل ما هو إيجابي فيه... مما ساهم في إشاعة ذلك التوجس والتخوف الذي يساور المؤلف تجاه النقد المنصب على كتابه.

والخطاب النقدي، بوجه عام، يمكنه أن ينهض بأدوار خطيرة في كلا الاتجاهين: السلبي والإيجابي في الوقت نفسه الذي يمكنه توجيه حركة التأليف ودفعها من خلال وعي ذلك الخطاب النقدي لمسؤوليته وتمييزه بين استراتيجية تلك المسؤولية وآنيتها.

فآنية المرحلة آنذاك، المتمثلة في كونها مرحلة

بدايات تأسيس للتأليف الأدبي العربي المعاصر ونشره، لم تكن تحتمل توتر ذلك الخطاب، ولم تكن تحتمل انتقائية النقد، ولم تكن تحتمل هيمنة هاجس التصويب، الذي تحول في أحيان كثيرة إلى هاجس تخطئة: لأن هذا من شأنه أن يؤدي إلى تحجيم التأليف الأدبي أو حتى ضموره، فيما لو تعاضد هذا الأمر مع العوامل الأخرى، مثل تشجيع نشر الكتب العلمية لأغراض تعليمية، في حين يتم الاعتماد على المؤلفات التراثية في الحقل الأدبي... وهذا هو الذي حصل في القرن التاسع عشر، فنقد التأليف لو نحض بدوره - آنذاك - بوعي شمولي لمرحلة لأعطى حركة التأليف الأدبي زخماً مضاعفاً، ولما اقتصر على إنتاج تصويبات جزئية هنا وهناك... وإنما من خلال المساهمة الفاعلة مع حركة التأليف؛ لإنتاج معرفي مستقبلي أوسع وأشمل، من خلال إقامة حوار هادئ مع التأليف. وإقامة شراكة معرفية نبيلة مع المؤلف، بدلاً من لعبة النقض والتسفيه التي مارسها النقد في القرن التاسع عشر: لأن الناقد ليس في حاجة إلى إثبات وجوده من خلال سحق المؤلف وإلغائه.

وإن من يبحث في لعبة النقض والتسفيه وهيمنة هاجس التخطئة وغير ذلك من سلبيات شاخصة في واقع نقد التأليف العربي الآن - في القرن الحادي والعشرين - يمكنه أن يجد جذور هذه الظواهر وينابيعها في مرحلة تأسيس نقد التأليف الأدبي عند العرب في الربع الأخير في القرن التاسع عشر. ●

●●●

الحواشي

١ - معلوم أن مصطلح (نقد) المعاصر هو المصطلح البديل الذي تجاوز مصطلح (الانتقاد)، الذي كان شائعاً في القرن التاسع عشر.

٢ - المقتطف وأثره في النهضة الشرقية: ١/٧ - ١٥.

٣ - ينظر تاريخ الصحافة العربية: ٢/٥٢ - ٥٦.

٤ - المصدر السابق: ٢/٥٤.

٥ - مجلة الهلال. م ١/ ج١/ ١٨٩٢: فاتحة الجزء الأول.

٦ - مجلة المشرق: م ١/ ج ١/ ١٨٩٨م.

٧ - ينظر مجلة الضياء: م ١/ ج ١/ ١٨٩٨م.

٨ - تاريخ الصحافة العربية: ٢/٢٠٦. تاريخ الصحافة العراقية: ٢٥. تاريخ الصحافة العربية نشأتها وتطورها: ١٣٠ - ١٣٤.

٩ - ينظر لامية العرب: المقتطف. م ٧/ ج ٧: ٤١٦ - ٤١٧.

١٠ - المصدر السابق: ١٠/٤١٧.

١١ - باب التقريظ والانتقاد. مجلة الهلال: م ٤/ ج ٦/ ١٨٩٥م: ٢٣٨ - ٢٤٠.

١٢ - أراجيز العرب. باب الهدايا والتقاريظ. مجلة المقتطف: م ١٩/ ج ١١/ ٨٥٦.

١٣ - باب المناظرة والمراسلة. مجلة المقتطف: م ١٥/ ج ١٢/ ٩٣٨.

١٤ - المصدر السابق: م ١٥/ ج ١٢/ ٩٣٨.

١٥ - المصدر السابق.

١٦ - المصدر السابق.

١٧ - مجلة المقتطف: م ٢٠/ ج ١/ ٥٠ - ٥١.

١٨ - مفتاح الأفكار من النثر المختار. باب التقريظ والانتقاد. مجلة المقتطف: م ٢٢/ ج ٩/ ٧٠٦ - ٧٠٧.

١٩ - باب أسئلة وأجوبتها. مجلة الضياء. م ٢/ ج ٣/ ٨٤ - ٨٥.

٢٠ - المصدر السابق: م ٢/ ج ٣/ ٨٦.

٢١ - باب أسئلة وأجوبتها. مجلة الضياء: م ٢/ ج ٩/ ٢٧٥ - ٢٧٧، ١٠/ ٣٠١ - ٣٠٨، ١٢/ ٣٦٨ - ٣٧٣.

٢٢ - انتقاد صاحب الضياء. باب شذرات. مجلة المشرق. م ٢/ ع ٢٤/ ١١٣٢ - ١١٣٣. أبعاد تلك الردود. باب شذرات: مجلة المشرق: م ٣/ ع ١/ ٤٤.

٢٣ - عي الصمت أحسن من عي المنطق، مجلة الضياء: م ٢/ ج ١٠/ ٣٠٨.

٢٤ - المصدر السابق.

٢٥ - باب مطبوعات شرقية جديدة، مجلة المشرق: م ٢/ ع ١٩/ ٩٠٩.

٢٦ - المعين، باب التقريظ والانتقاد، مجلة المقتطف: م ٢٤/ ج ١/ ٧١ - ٧٢.

٢٧ - باب التقريظ والانتقاد، مجلة المقتطف: ٨/ ١٢، نتائج الأقوال في باطنية الأطفال، في مجلة المقتطف: م٨/ ج ٧/ ٤٤٨، مختصر علم الحساب: ٦/ ٣٨٢.

٢٨ - باب التقريظ والانتقاد، مجلة الهلال، كل أعداد المجلة الصادرة في القرن التاسع عشر.

٢٩ - لا تعني كلمة (الجرائد) ما تعنيه اليوم من تخصيص بنوع وشكل معروفين مميزين عن المجلات، بل اتخذها المحرر وصفاً للصحف (الجرائد والمجلات) بدليل أن حديثه كان يشمل مجلته (المقتطف) نفسها. ثم إن كلامه جاء إجابة عن سؤال يتعلق بقلة النقد في المجلات العامة، أورده أحد القرّاء.

٣٠ - الانتقاد، باب المناظرة والمراسلة، مجلة المقتطف: م ٢٢/ ج ١/ ٥٨.

٣١ - المصدر السابق: ١/ ٥٧.

٣٢ - الانتقاد، مجلة المقتطف: م ١٢/ ج ٣/ ١٦٩.

٣٣ - أراجيز العرب، باب الهدايا والتقاريظ، مجلة المقتطف: م ١٩/ ج ١١/ ٨٥٦.

المصادر والمراجع

أولاً - الكتب

١ - **تاريخ الصحافة العراقية**، لعبدالرزاق الحسني، ط ١، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٧م.

٢ - **تاريخ الصحافة العربية**، لألفيكونت فيليب دي طرازي، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩١٣م.

٣ - **تاريخ الصحافة العربية نشأتها وتطورها**، لمحمد صالحة، وسميح أبو مغلي، دار الكاتب العربي، عمان، الأردن، د. ت.

ثانياً - المجلات

١ - **مجلة الضياء**، مطبعة المعارف، مصر، ١٨٩٨م.

٢ - **مجلة المشرق**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٨٧٨م.

٣ - **مجلة المقتطف**، بيروت، لبنان، ثم القاهرة، مصر، ١٨٧٦م.

٤ - **مجلة الهلال**، مطبعة التأليف، القاهرة، مصر، ١٨٩٢م.

المقالة السجالية في الأدب العربي الحديث

مصطفى صادق الرافعي نموذجا

الأستاذ: محمد هَمام
أغادير - المغرب

تمهيد

هدف هذه المحاولة فك الحصار عن بعض القضايا الفكرية المطمورة في تاريخنا الحضاري، ليس في المجال الأدبي فقط ، ولكن في مجالات عدة: من تاريخ، وسياسة، واقتصاد... إن على مستوى الظواهر وإن على مستوى الرجال المشاركين، وهي في حاجة إلى تجميع الجهود، وتوزيع المهام؛ لإعادة بناء صرح الأمة الحضاري، الذي يعاني من ثغرات كثيرة .

وتركيزنا على الدرس الأدبي يأتي لاهتمامات ذاتية واهتمامات موضوعية :

أولها: الاهتمام الشخصي بالميدان في إطار التخصص النسبي في المجال.

ثانيها: الحضور الأدبي في حياتنا اليومية بشكل فعال وقوي. إبداعا ونقدا...

ثالثها: كون الأدب الإسلامي - في شقه العربي - لا يزال جزء كبير منه دون تحقيق ليقدم للقراء كما ينبغي ... وإنما تحكمت في الدراسات المنشورة أمور غير أدبية، وتناولتها أيادٍ غير أمينة، من مستشرقين وتلامذتهم: إذ أسقطت على الدرس الأدبي العربي إشكالات هي من

خصوصيات الأدب الغربي، في بعده الفلسفي النظري، فأصبح يدرس في إطار ثنائيات تقابلية صارمة من نوع قديم/ حديث، ثابت/ متحول، لفظ/معنى... في وقت كان لزاما على الدارس العربي، وهو يصدر عن منظومة عقائدية فلسفية متماسكة، أن يدرس أدبه ككل متماسك، يمثل مرحلة ارتقائية في التفكير الأدبي العربي في سيرورة تاريخية مترابطة.

وتسجيلنا لهذه الالتفاتات لا نقصد به تجريح شخص بعينه، أو اتجاهاً أدبيًّا، فلكل واحد حرية الدرس والتحليل، كيف شاء ومتى شاء، وإنما أردنا التنبيه على مقاتل نراها أثرت بالدرس الأدبي إلى الحضيض، وأبعدتنا عن الركب الحضاري العام!

والمقالة الأدبية السجالية وبخاصة - موضوع دراستنا- بوصفها ممارسة أدبية راقية، من ضحايا الطمس والإهمال؛ إذ طغت المقالة السجالية، بصفتها الحزبية الضيقة ومآربها الوقتية... مع أن المقالة الأدبية تمتد جذورها في أعماق التاريخ، فقد عرفت عند العرب منذ القديم، كما عرفت عند أمم أخرى كاليونان. ولا نستطيع في هذه الدراسة المقتضبة أن نحسم من كان السابق في هذا النوع الأدبي: العرب أم اليونان؟ والأمر في ما نعتقد لا يفيد شيئاً كبيرا!

وموضوعنا هذا نقدم له بمدخل نظري حول المقالة السجالية، ثم ننتقل إلى المجال التطبيقي: لتتبع خصائص هذه المقالة في مؤلف مصطفى صادق الرافعي: (تحت راية القرآن)، بعد أن نوضح سبب الاهتمام بدراسة مقالة الرافعي تحديداً؟

المقالة السجالية: مدخل نظري

يكاد يجمع أغلب الدارسين على أن المقالة الأدبية جدول متفرع من النهر الكبير الذي هو الخطابة[1]، فصاحب المقالة يخاطب جمهورا عريضا، يقصد التأثير فيه وإقناعه بأفكاره ومعتقداته. ويكون خطابه في أغلبه تبسيطا لتحقيق نوع من التواصل الأدبي والتاريخي، بأسلوب مستساغ ومألوف للقارئ العادي، ولا نكاد نجد فيه تعقيدا ما. وهذا الأمر نفسه بالنسبة للخطيب، وإن كان أسلوب الخطابة قويا، وجزلا، ومتينا.

والمقالة السجالية من فنّ المقالة بعامة. ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أنّ السجال خاصية من خصائص الاعتراض[2]، الذي يعني ارتقاء المعروض عليه إلى درجة يتعاون فيها العارض: لإنشاء معرفة نظرية مشتركة بأساليب معينة، كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع، واحترام خصائص مضبوطة، كالاستجابة، والاستشارة، والتقويم، وعلى هذا الأساس يدخل العارض والمعترض في «حوارية» ذات مراتب تشترك جميعا في كونها «فعاليات» خطابية، تفيد التداخل اللغوي، وتوفر للنص شروطه الاستدلالية، فتكون المقالة السجالية إذاً ذات طابع منطقي وتُحترم فيها آليات الحوار، ولا تُتَعدى فيها حدود النقض والتفنيد، ويُتجنب فيها المساس بشخص المُساجل. إلا أنها قليلة ما هي: إذ تطغى على الأدب المقالات السجالية في طابعها السلبي، وكثيرا ما تكون تجريحية هجومية؛ لتبرهن، لا على صحة الرأي أو خطئه، ولكن على فساد أخلاق

المساجَل، وسوء نيّته. ولعل هذا النوع من التحاور كان سائدا منذ العصر الجاهلي! فالمساجلات الشعرية التي كانت تقام بعكاظ والمربد، وشعر النقائض، والمسامرات، والمساجلات في بلاط الخلفاء، خير ما يدل على ذلك. وما عرفت به هذه المحاورات من أسماء يدل على حدة الحوار وشراسته في ذلك الوقت، فتوارثنا مع المساجلة: المناظرة، والمخاطبة، والمجادلة، والمحاجّة، والمذاكرة، والمباحثة، والمناقشة، والمنازعة، والمجالسة، والمعارضة، والمناقضة، والمداخلة...

من هنا تكون المقالة السجالية في حقيقتها - بلغة العصر - حربا كلامية، يكون فيها المتكلم جهير الصوت، متخيلا نقيضا محتملا، ويشكل خطرا على معتقداته وأفكاره، فيشتد السجال، وتقوى الملاسنة، ويكون الظفر للأقوى تأثيرا واستمالة، لا إقناعا واستدلالا، وللذي يُحسن التصرف في اللغة وإثارة مشاعر النقمة والضحك من خصمه. فتُبنى المقالة إذاً على أساس بياني، تكون اللغة فيه سلاحا رئيساً لمنازلة الخصم، وهذا أمر نبّه عليه الرافعي حين رأى أن «لا وجود للمقالة البيانية إلا في المعاني التي اشتملت عليها.يقيمها الكاتب على حدود ويديرها على طريقة. مصيبا بألفاظه مواقع الشعور، مثيرا بها مكاسب الخيال، آخذا بوزن. تاركا لوزن لتأخذ النفس كما تشاء وتترك»[٣].

من هنا. لابد للتناول التحليلي للمقالة السجالية من أن يضع في الحسبان كونها «رسالة مكونة من مجموعة منسقة من الإشارات، يجب فكها حسب إجراءات التواصل داخل مجموعة لسانية وثقافية معينة، تستلزم وجود طرفين، تقوم الرسالة بالربط بينهما، وهما المتكلم والمخاطب»[٤]. وبكلمة واحدة يمكن أن نتناول المقالة الأدبية «كبناء يتركب من عدد من الجمل السليمة، مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات»[٥]. والمقالة بوصفها جنساً أدبياً يفترض فيها أن تخضع لشروط التداول اللغوي: النطقية والاجتماعية والإقناعية.

النطقية: بتوظيف اللسان الطبيعي، وتحصيل صيغه الصرفية وقواعده النحوية وضبط دلالات ألفاظه في أثناء التبليغ والتقييم.

الاجتماعية : بمشاركة الآخرين الحوار فيما يفكر فيه ويعتقده حقيقة، ومن ثم تحقيق البعد الاجتماعي في المقالة.

الإقناعية: بالابتعاد عن أساليب «القمع» و«الإكراه» واعتماد «الإقناع»، وتوظيف أساليب الإمتاع قصد التأثير في المخاطب وتوجيه سلوكه، وتجسيد الأشياء للمخاطب كأنه يراها رأي العين، وهنا يكون التوسل بالأسلوب الحواري عفوا، أو لهدف جمالي محض، ولكنه توسل وظيفي، أساسه التجسيد والتبسيط والتشخيص: لتغيير التصور وتدعيم الفكر المراد نشره. وهذا النوع من التواصل وظّفه طه حسين كثيرا في كتاباته، وبخاصة في مؤلفه (حديث الأربعاء): إذ يقول مخاطبا محاوره المفترض «إني لا أريد أن ألقي عليك درساً، وإنما أريد أن أصل بينك وبيني حوارا، فإما أن تقرأ هذه القصيدة، وإما ينقطع الحوار»[٦].. وإذا كانت هذه الخصائص من

مميزات المقالة عامة، فإن المقالة السجالية كثيرا ما تخرق هذه الأعراف، وتكون ذات أبعاد نفسية سيكولوجية، وأخرى اجتماعية فقط.

أبعاد نفسية مدفوعة برغبات دفينة في أعماق أعماق المتكلم، لقتل غيره والفتك به، وتمزيق أوصاله. فتُتخيل بذلك المقالة السجالية نارا تلظى، يفوح الغضب الملتهب من جنباتها، ويكون فيها صوت المتكلم الصوت الأعلى! ولا يعطي ولو قدرا ضئيلا من الحرية لخصمه، فهو صوت ساديٌّ يعذب الخصم، وينتقم منه، بلا رحمة ولا شفقة، بل يكون ذلك مصحوبا بالسخرية منه، وتصويره بشكل بشع.

أبعاد اجتماعية؛ إذ تلقى على الملأ والجمهور كما أسلفنا في الجرائد والمجلات، فيكون الغرض ليس إفحام الخصم وإيقافه عند حده فحسب، وإنما كسب الآخر على حسابه، وقد أكد الرافعي ذلك في كتاب (تحت راية القرآن) حيث يقول: «نزعنا في أسلوب الكتاب إلى منحى بياني نديره على سياسة من الكلام بعينها، فإن كان فيه من الشدة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا. ولكن كالذي يصف الرجل الضالّ: ليمنع المهتدي أن يضل، فما زجر الأول أردنا، بل عظة الثاني .....»[٧].

بعد أن وضعنا هذا المهاد النظري للمقالة بعامة والسجالية بخاصة نحاول الآن ضبط بعض العناصر المميزة لمقالة الرافعي في مؤلفه (تحت راية القرآن)، لكن قبل ذلك: من يكون الرافعي ؟ ولماذا؟

١- من الرافعي؟

إنه لمن العجب أن نطرح مثل هذا السؤال! لكن كما قال الجاحظ: إذا عرف السبب بطل العجب! فالرجل، على الرغم من عبقريته الفكرية المميزة له، قد ظلم ظلماً عظيما من أمته المتغافلة عن رجالاتها الكبار! وغياب الرافعي عن حياتنا الفكرية ومقرراتنا الدراسية، في جزء كبير منه، غياب مقصود، يمكن رده، على حد قول الأستاذ محمد عبد المجيد الربيعي، إلى «الخطيئة التي ارتكبت بحق الإبداع العربي كله تقريبا: حيث دُوِّن تاريخه برؤية أيديولوجية، فرُفعت أسماء ووجهت إليها كل الأضواء، وجرى التعتيم على أسماء أُخرى، ومن أراد حصة فعليه أن يرتبط بفئة أو حزب، وإلا فإنّ مصيره الإهمال والتشكيك»[٨].

والرافعي من الذين وضعوا الظل، لا لشيء إلا لكون الرجل عرف بثقافته الأصيلة وغضبه لدينه ودفاعه بلا هوادة عن هويته الحضارية وثوابته العقائدية المرتبطة بأمته، وكما قال حارث الراوي:

«...إن الذي يدرس مؤلفات الرافعي دراسة عميقة شاملة، بعيدة عن الهوى والتحيز، يقف على حقيقة راسخة هي أن الرافعي جاحظ القرن العشرين».

والرافعي من طرابلس الشام، شبَّ في أسرة علمية، كان ربها عبد الرزاق رئيسا لمحكمة طنطا الشرعية . نال الشهادة الابتدائية، وكانت الشهادة الرسمية الوحيدة التي يتوفر عليها. امتهن الكتابة في محكمة طنطا الأهلية. وعكف على خزانة أبيه

يغرف من موادها الدينية والفقهية واللغوية والأدبية والعلوم والمعارف المتنوعة .. وعرف الرافعي بدخوله في معارك نقدية ساخنة، وبخاصة مع طه حسين، والجامعة المصرية . وكان ذا أسلوب متميز في المساجلة والمجادلة؛ إذ كان قوي العبارة ، محكم النسج، جميل السبك، يقول عنه سعيد العريان في كتابه (حياة الرافعي) :إنه كان يهاجم خصمه على طريقة عنترة، يضرب الجبان ضربة ينخلع لها قلب الشجاع!، ومؤلفه (تحت راية القرآن) أكبر دليل على هذه المواصفات المميزة لمقالته، وهو ما سنتناوله بعد حين.

٢- المساجلة عند الرافعي (تحت راية القرآن)

أوضح الرافعي في مقدمة كتابه مجموعة من الأمور التي يراها مهمة للقارئ، فقال :«نلفت نظر القراء إلى أننا في هذا الكتاب إنما نعمل على إسقاط فكرة خطيرة، وإذا هي قامت اليوم بفلان الذي نعرفه، فقد تكون غدا فيمن لا نعرفه، ونحن نرد على هذا وعلى هذا برد سواء. لا جهلنا من نجهله يُلطف منه، ولا معرفتنا من نعرفه تبالغ فيه»[١]. ومعلوم أن معظم مقالات الكتاب ما هي إلا ردود حادة على بعض كتابات طه حسين، وبخاصة كتابه في (الشعر الجاهلي)، أو بعض مقالاته في صحيفتي السياسة والجهاد بين ١٩٢٢ و١٩٢٤، التي جمعت في مؤلف واحد عرف باسم (حديث الأربعاء) في ثلاثة أجزاء . وكان طه وقتها يطرح أفكارا جديدة، ويقدم دراسات نقدية للأدب العربي وبخاصة في العصرين الأموي والعباسي، كانت مثار نقاش وجدل.

وقبل تناول مقالة الرافعي المضادة، وكشف خصائصها، وتسجيل بعض الملاحظات التأمليَّة حولها، أنبه القارئ الكريم إلى أن موضوعي هذا لا يقحم نفسه بالضرورة في هذا السجال بين الرجلين، لا يدافع عن هذا ويتهم ذاك! فكلا الرجلين اجتهد وذهب، وعلينا الاستيعاب والفهم والاستمرار بعيدا عن الحساسيات والتحفظات المغرضة. فالتركيز في هذا الموضوع سيكون منصبًا على الجانب الشكلي والأسلوبي في مقالة الرافعي ، دون تناول المضمون بشكل رئيس إلا من التفاتات عابرة؛ لأن الأمر يستدعي من باب العدل إحضار مقالات طه حسين، وعقد دراسة مقارنة، والأمر خارج عن الاستطاعة في هذه الدراسة، وهدفنا بالدرجة الأولى التعريف بالرافعي بوصفه مفكرا كبيرا وضع في الظل عسفا، وتعريفنا به احتجاج غير مباشر على هذا السلوك الانتقائي البغيض، أما طه حسين فما كتب عنه ليس بالقليل، سواء من المؤيدين أو الخصوم، فطارت سمعته في الآفاق!

٣- خصائص مقالة الرافعي السجالية

أولى الخصائص الطبيعية التي نلحظها في مقالات الرافعي، بعد استقراء بالطبع، ظاهرة السخرية والاستهزاء والتعريض بالخصم. والسخرية، كما نعلم، منها ما يتعلق بالإيماء والإشارة، ومنها ما يتعلق باللغة . وحديثنا عن السخرية كثيرا ما يحيلنا بالضرورة إلى الضحك، والضحك بوصفه ظاهرة إنسانية غريزية ينقسم

إلى ضحك فيزيولوجي، مرتبط بحركة معينة لبعض الأعضاء الجسمية، وهذا النوع نجده حتى عند غير الإنسان كالقرود... وإلى ضحك دلالي وظيفي واع، له أبعاد دلالية داخل شبكة العلاقات الإنسانية بعامة. فعندما تثير مقالة الرافعي الضحك لقوله في كتاب طه حسين «الشعر الجاهلي» :«في ص ٢٠ من كتاب طه حسين قرن الجهل المركب تركيبا مزجيا كبعلبك ومعد يكرب»!! فالأمر لا يتعلق بضحك مجاني، وإنما تبليغ دلالات بعيدة حول الكتاب وصاحبه، وإثارة النقمة ضده. إن التجاء المقالة السجالية للسخرية إذاً ليس استثناء، ولكن الأمر طبيعي جدا لطبيعتها الشكلية والمضمونية.

والسخرية بدورها تنقسم إلى فكاهة وتهكم : فكاهة حينما يوقر المتكلم خصمه ولا يتعالى عليه، وإن كان ينتقده ويساجله، والتهكم حينما يتعالى المتكلم على خصمه ويحتقره ويعرّض به. ومقالة الرافعي تستعمل كلا النوعين ؛ فمرة يتفكه الرافعي حينما يقول «طه حسين : إنه رجل ذو فكر واسع. ينتظم النقائض من أطرافها، ويأخذها على ما أرادها من معاني نفسه لا من معانيها، ويعطيها قراءة على الوجه الذي يريده من معانيه كذلك لا من معانيها، وما البلاغة إلا مثل هذا السحر، إن لم يكن هو إياها»[١٠] .ومرة نجد الرافعي يطعن ويتهكم حين يقول :«إن طه حسين مجموعة أخلاق مضطربة، وأفكار متناقضة، وطباع زائفة»[١١].

إلا أن حضور السخرية في المقالة السجالية عند الرافعي بشقيها : الفكاهة والتهكم، لا يعني حضورا مزدوجا بشكل مطرد، بل النص الأول المتعلق بالفكاهة، الذي قدمناه، يكاد يكون الوحيد الدال على هذا الشق، وبقية النصوص الأخرى ذات طابع تهكمي، ولكن طه حسين يبقى دائما في عين الرافعي وجها ذا مكانة ورفعة، والتهكم يحضر عند الرافعي بأشكال عديدة نحاول توضيحها.

وقبل الوقوف على أشكال التهكم في مقالات الرافعي نشير إلى أن الباحثين الغربيين قد أسهبوا في تناول ظاهرة السخرية. والسبب يعود، كما يرى الأستاذ أحمد الشايب، إلى ارتباطها بالملهاة بوصفها جنساً أدبياً، في وقت يرى فيه الشايب أن الباحثين العرب، بل علماء العرب الأوائل، قد أهملوها، إلا من إشارات خفيفة إلى ما يسمى بالمدح الذي يراد به الذم، كأن تقول للجاهل: يا عالم، ولغير العاقل: يا عاقل . فهم أهملوها؛ لأن الثقافة تهتم في المقام الأول بالمعنى الشريف والجدي، دون الفكاهة أو التهكم أو الهزل. وهذه الاستخلاصات جميعها، التي قدمها الأستاذ الشايب، نراها غير موفقة؛ فالسخرية بوصفها ظاهرة إنسانية اجتماعية لا يمكن الإقرار بها بالنسبة لأمة، وسحبها من أخرى، إضافة إلى أن ظاهرة السخرية عرفت في التراث العربي الإسلامي منذ العصر الجاهلي، والقصائد التي تركها لنا الفارس الجاهلي، يصور فيها مطارحته لعدوه، وتصويره له، والنصر عليه أخيراً، فيها من التهكم ما لا يخفى على القارئ العادي، وما تصوير عنترة لخصومه إلا من هذا النحو .

وفي العصر الإسلامي ظهرت النقائض والمساجلات في البلاطات، وكان يغلب عليها طابع

التهكم. والحرب الكلامية التي نشأت بين النحاة والشعراء أو المناطقة فيها من الفكاهة والتهكم الكثير، دون أن ننسى مقامات بديع الزمان والحريري. وفي النقد الحديث نذكر تجربة الديوان، وبخاصة المازني مع المنفلوطي، والعقاد مع شوقي، ومؤلف المازني (حصاد الهشيم) تجربة رائدة في هذا المجال. والأمثلة أكثر من أن تعد... أما انعدام دراسات متخصصة لظاهرة السخرية فهنا نتفق مع الأستاذ الشايب، ويمكننا أن نرجع السبب إلى الجمود على الأنماط الشعرية المتوارثة على مستوى الأغراض؛ إذ مازال الشعر عندنا لا يقسم إلا إلى مدح أو هجاء أو رثاء أو غزل. ونعمل على استحداث أغراض جديدة، بل التشكيك في القيمة الدلالية والوصفية للأغراض القديمة. فبعض القصائد التي صنفت نمطيا في باب الهجاء هي في الحقيقة في فن التهكم، وأخرى في فن الفكاهة، وهكذا دواليك. فلا بد من إعادة ترتيب المخزون التراثي وتصنيفه وتبويبه، لكن دون تعسف وتشويه، فإن يكن المصطلح غائبا؛ كالسخرية. فالخصائص والمميزات واردة!

إن خاصية التهكم تظهر في مقالة الرافعي بأشكال متنوعة منها:

التهكم الساخر: وفيه يكون الأسلوب هجوميا جارحا، يثير الضحك كثيرا، ومن أمثلة ذلك قوله: «يسلم عليك المتنبي ويقول لك:

كم عائب قولا صحيحا

وآفته من الفهم السقيم

ولقد رووا أن كيسان، مستملي أبي عبيدة، كان يكتب غير ما يسمع، ويقرأ غير ما يكتب، ويفهم غير ما يقرأ، وكنت أحسب الخير موضوعا يتملّح به للظرف والنكتة، أو معدولا به عن وجهه إلى ناحية المبالغة، ولكن رأيت فيك دليلا على أنه إن لم يكن صحيحاً فليس بعيدا، وإن لم يكن واقعا فليس يمتنع»[12].

ومما يزيد النص إغراقا في التهكم عنونة الرافعي له بـ (رسائل الأحزان في الجمال والحب إلى الأستاذ الفهامة الدكتور طه حسين)، وكلمة الفهامة تحمل من الإيحاءات التهكمية ما لا يخفى. ويقول في مقالة أخرى بالحدة نفسها: «فالرجل (طه) متخلف الذهن، تستعجم عليه الأساليب الدقيقة ومعانيها. وأكبر ما معه أنه يتحذلق ويتداهى ويتشبه بالمفكرين، ولكن في ثوب الرواية... وهو وأمثاله يسمون كتابا وعلماء وأدباء: إذ لابد لهم من نعت وسمة في طبقات الأمة. غير أنهم على التحقيق غلطات إنسانية تخرجها الأقدار في شكل علمي وأدبي لتعارض بها صوابا كاد يهمله الناس»[13].

واستعمال الرافعي لهذا التهكم المباشر، الذي ربما تشتم منه خوارم المروءة، كان مرغماً عليه.

وقد نبه إلى ذلك في مقدمة كتابه كما ذكر حينما قال: «إن كان (في الكتاب) من الشدة أو العنف أو القول المؤلم أو التهكم، فما ذلك أردنا...»[14].

ولم يقف الرافعي عند هذا الأسلوب في مهاجمة طه حسين، بل التجأ إلى أساليب أخرى، عرفت منذ القديم وحديثا في اللقاءات الساخنة،

كالتحدي والإفحام، وهو أسلوب استعمله القرآن الكريم في مخاطبة قريش حين قال سبحانه وتعالى: **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة..﴾**[15].

التحدي والإفحام

كتب الرافعي مؤلفا سماه (رسائل الأحزان في الجمال والحب)، وقد انتقده طه حسين انتقادا لاذعا، وجاء رد الرافعي على الشكل الآتي: «لقد كتبت رسائل الأحزان في ستة وعشرين يوما، فاكتب أنت مثلها في ستة وعشرين شهرا...أتحداك أن تأتي بمثلها أو بفصل من مثلها، وإن لم يكن الأمر عندك في هذا الأسلوب الشاق عليك إلا ولادة وآلاما من آلام الوضع كما تقول، فعليّ نفقات القابلة والطبيبة متى ولدت بسلامة الله ... وإني لأتحداك وأنا أخبر الناس بما تطيق وما لا تطيق، وسبحان من خلق النسر خِلقة، والديك الرومي خلقة أخرى ...»[16].

ومن بين ما قاله طه حسين بحق (رسائل الأحزان) للرافعي : «يجب أن أكون منصفا، فأنت تستطيع أن تقتطع الرافعي جملا جملا، وأن تجد من هذه الجملة طائفة غير قليلة» اسمعوا... اسمعوا...

«فيها شيء من جمال اللفظ يخلبك ويستهويك تنويم مغناطيسي بالبلاغة، وفيها معان قيمة لا تخلو من نفع، ولكن المشقة كل المشقة في أن تصل هذه الجمل بعضها ببعض وتستخرج منها شيئاً»[17].

ومن أساليب التحدي عند الرافعي أيضا طلب المناظرة. فشن الرافعي حربا كلامية على الجامعة المصرية مع طه حسين المدرس فيها والجهة الرسمية المسؤولة عن نشر كتابه (في الشعر الجاهلي) والمحاضرات التي يلقيها طه حسين فيها. فقال الرافعي في هذا الباب: «إن الجامعة لا تملك أن تضل الناس به (طه حسين)، وما دامت قد أعطتهم من كلامه، فلتأخذ من كلامهم، وهي إن كانت على حق في آراء أساتذتها، فلتذكر للناس باطلنا بالمناظرة التي ندعو إليها، وإن كانت على باطل فما سبيلها إلا أن تسألنا الحق»[18].

واستمراراً في أسلوب التحدي والإفحام كان الرافعي يلتجئ إلى بعض القضايا التاريخية في الأدب العربي، التي حسم فيها طه حسين بسرعة بلا تثبت وبلا دليل: فإذا كان طه حسين قد أعلن في مقدمة مؤلفه في (الشعر الجاهلي): «أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وانما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام...»[19].

فقد تصدى الرافعي لهذه الفكرة بحجة تاريخية قوية، وقال مخاطبا طه حسين: «أفتراك يا طه في ريب بعد، أو تشك في أن مذهب الشك في التاريخ يهدمك قبل أن تهدم به شيئاً. ويظهر الناس على غفلتك، وأنت تتوهم أنك ظهرت على غفلاتهم، وهل في العلم أحمق من أن تقول إن الكثرة المطلقة في الشعر الجاهلي موضوعة، وأنت

لا تعرف القلة الصحيحة منه، ولا تستطيع تعيينها ولا تعيين بعضها، ولا الجزم ببيت واحد منها»[٢٠].

وفي نص آخر يرد الرافعي بحدة وتحدّ على حديث طه حسين عن انتحال الشعر أو ما أسماه بمصانع الشعر: فقال له الرافعي طالبا الدليل: «النص النص إن كان عندك رسم المصنع وحجته الشرعية ... وإلا فاستر على نفسك يرحمك الله»[٢١].

إن أسلوب التحدي والافحام الذي اعتمده الرافعي لمواجهة طه حسين، على ما فيه من مبالغات وتجريح وعنجهية، يُسجل غيابه في الكتابة النقدية الحديثة؛ إذ الحوار أصبح هادئا ساذجا، بعيدا عن الشراسة والهجوم، وأصبح الناقد المعاصر يتحاشى إفحام خصمه وتحديه، بل نقد رأيه، مخافة انفصام عرى الزمالة والعلاقة . فتم تجاوز زلاته وأخطائه، فتحول النقد إلى محفل للارتسامات والمجاملات، وطغى نقد إخواني، تثقله المحاباة والتغاضي، إرضاء للأهواء. وأين هذا من منهج النقاد وعلماء المسلمين، في أثناء جمعهم للمادة المعرفية، في عصور الجمع والتدوين، كان يُسأل الرجل عن ابنه فيقول: إنه كذاب! بلا خجل . ويُسأل الابن عن أبيه فيجيب : إن أبي ضعيف، لا يصح أخذ الحديث عنه. إن أسلوب التجريح يبقى ضروريا للتقويم والتعديل، وإن كان سيؤدي إلى إحياء معارك نقدية ضارية .

تميز الرافعي أيضا في مهاجمته لطه حسين بإثارة الجمهور عليه، والتشكيك في عقيدته: فطرحت عقيدة طه حسين للنقاش، وراجت عبارات من نحو: تشكيك طه حسين في القرآن، واتهام طه بقول : «أتوني بالقلم الأحمر كي أصحح القرآن»، وغيرها من الأقوال والمشادات التي تصاعدت بصدور كتاب (في الشعر الجاهلي) إلى حين إعدام الكتاب سنة ١٩٣٢م.

والحديث عن هذه القضية، ودراسة ملابساتها بدقة، ليس من اهتمام هذه الدراسة، إلا أن تعرضنا للمقالة عند الرافعي يلزمنا بإيراد بعض النصوص من كتاب (في الشعر الجاهلي) رد عليها، ونحن هنا كما أسلفنا لا ننصب أنفسها حكما بين الرجلين؛ لا نكفر هذا، ولا نزكي ذاك، ولكن نعرض النصوص ونستخلص منها خصائص المقالة، وأما مضمونها فالحكم فيه للقارئ!

لقد كان الرافعي عنيفا جدا في التعامل مع طه حسين في أمور العقيدة، وهذا ما تكرر على طول رقعة كتاب (تحت راية القرآن) مما جعلنا نستخلص ميزة أو خصيصة أسميناها تجاوزا:

طه حسين بين «الإيمان» و «الكفر»

قال طه حسين في كتابه في «الشعر الجاهلي»: «نوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر واضافته للجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش، فلأمر ما اقتنع الناس أن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي،وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها»[٢٢].

ورد عليه الرافعي بقوله: «ما هذا يا شيخ الجامعة ؟ ثم ما هذا التهكم، وهل تتهكم أيها الأحمق المغرور إلا بالحديث الصحيح: (إن الله تعالى اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم)، ألا قبحك الله من شيخ سوء، وسيحيق بك ما كنت تستهزئ، وحين عساك تظن أنك تبلغ ضرة بهذه الحماقة فتضر»[٢٣].

وتحدث طه حسين أيضا في كتابه عن مسألة تعدد القراءات للقرآن الكريم وناقشها في باب «الشعر الجاهلي واللهجات»[٢٤]. ومن بين ما قاله: «هناك شيء بعيد الأثر، لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو القرآن الذي تُلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش، ولهجتها لم يكن يتناوله القراء من القبائل المختلفة، حتى كثرت قراءاته، وتعددت اللهجات فيه، وتباينت تباينا كثيرا»[٢٥].

ورد الرافعي عن هذا الكلام بقوله : «...وهذا تصريح منه بأن القراءات لم تكن منقولة كلها عن النبي، بل هي من اختلاف لهجات القبائل ، فالسبع المتواترة ليست عنده واردة عن النبي ﷺ، ومعلوم في أصول الدين، أن السبع متواترة، وأن طريقها الوحي. فمنكرها كافر»[٢٦].

وقد أثّر هذا النوع من الأسلوب في نفسية طه حسين، فاضطر إلى كتابة رسالة «توضيحية» إلى مدير الجامعة يبين فيها موقفه من الدين مما جاء فيها: «أؤكد لعزتكم أني لم أرد إهانة الدين، ولم أخرج عليه، وما كان لي أن افعل ذلك وأنا مسلم، أؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... وأرجو أن تتفضلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاؤون وتنشرونه حيث تشاؤون».

إلا أن الرافعي في رده كان أكثر تهكما وقسوة على طه حسين، فخاطبه بما خاطب به القرآن الكريم فرعون عندما أدركه الغرق، وأورد الآية الكريمة: ﴿**وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده بغياً وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين. الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون**﴾[٢٧].

ولم يقف تحدي الرافعي عند حدود طه حسين، بل تعداه إلى الجامعة المصرية محتضنة طه حسين فقال: «كتبنا نسأل إدارة الجامعة في تلك المسائل مما يخلط فيها أستاذها الدكتور طه حسين لنناظرها فيما يقول الرجل، وما يقول إلا سخفا، وإنها لتعلم وكأنها لا تعلم، وأنها لترى وكأنها لا ترى، وأنها لعلى حال ننكرها أشد الإنكار فيما تسميه مجازا تاريخ الأدب، وما هو في الحقيقة إلا درس نفسيّة طه حسين، بما يضطرب فيها من الزيغ والشك، وما تضطرب فيه من سوء الفهم وضعف الرأي وفساد القياس... ومن دواهيه ما عرفنا من جرأة في الباطل لا تعبأ بالحق، وحماقة في الرأي لا تعرف القصد، وإسراف في الظن، لا يصلح معه اليقين»[٢٨].

ولما تغافلت الجامعة عن رسائل الاستنكار التي تقدم بها الرافعي، ورفضت طلب مناظرته

لطه حسين، لم يتمالك الرافعي قلمه، فانبرى يهاجمها بلا هوادة ولا لين، ومما قاله: «أما بعد، أيتها الجامعة، فإنما نخاطبك ونكتب لك وحدك، وإياك نعني، وعلى قدر ما أجملنا وفصلنا... كنا نرجو أن تدركي أن الأدب لا يلبس ثياب طه حسين، ولا يحيا بحياته، ولا يموت بموته، وأن هذا الرجل هو مرآتك في الأمة، فهو رادك إلى طبعه وخلقه، وممثلك بجهله وحمقه، ودامغك بزيغه وإلحاده، فتعالمت به حتى فضحك جهله، وآمنت له حتى لبسك كفره»[٢٩].

وخاطب أيضا الجامعة موافقا إياها على حقيقة طه حسين فقال: «فهو أستاذ بالوظيفة اسمها ومرتبها، لا بعلمها وحقها وكفايتها، ومن أجل ذلك قلنا: إن الجامعة مأخوذة بعبثه، وملزمة أن تجيب عنه، فإنه يدرس علما غير مدون {تاريخ الأدب العربي}، ولا مجتمع الأسباب، ولا يزال الرجل يمتاز فيه عن الرجل بنص أو بسطر أو بكلمة أو برأي، كل ذلك أو بعضه، فلتعلم الجامعة إن كانت لا تعلم!»[٣٠].

إن طبيعة السجال وما تتطلبه من تعريض بالخصم وفضحه لم تقف عند عقيدته وأخلاقه فقط، بل تعدى الأمر ذلك عند الرافعي إلى إلصاق تهم خطيرة بطه حسين كالتبعية للمستشرقين وسرقة الأفكار والآراء من الغير وهذا ما سميناه:

أسلوب الفضح والاتهام :

يقول الرافعي مخاطبا طه والمستشرقين: «كيف تريدون، وأنتم سواسية كأسنان الحمار، أن تكون بعض هذه الأسنان ناب الليث، في حين لا تنسب الباقيات إلا للحمار وحده، لعمري ما أنت بأصدق منهم، ولاهم بأكذب منك، وفضل ما بينك وبينهم، وأنهم إلى وجه الكذب وأنت إلى قفاه ... والكذب كله بينكما وجها وقفا...»[٣١].

وفي هذا النص نحس قساوة الاتهام وغضب الرافعي الشديد، وإن كان ذلك مسوغاً بالنسبة للمستشرقين، لصوص تاريخ الأمة الحضاري، لما دسوه بيننا من أغاليط وأكاذيب، وما يمثلونه من واجهة مقنعة للاستعمار الذي ابتليت به الأمة ولا تزال. إلاّ أنّ الأمر عندما يتعلق بكاتب عربي مسلم كطه حسين لا يجب أن يصل بنا حد الطعن والاتهام إلى مداه؛ فعلى الرغم مما لطه حسين من أخطاء ومقاتل ومطاعن في حق الأمة وتاريخها، وما تبناه من آراء المستشرقين بلا تثبت، وتلقي منهج ديكارت، فلسفة لا منهجا محايدا، إلا أن عمله يبقى في حدود اجتهاده الشخصي، وعليه تبعاته، ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾، وإنما علينا التصحيح والتقويم وتحصين الأمة، دون أن يصل بنا الأمر إلى سلخ الأشخاص عن انتمائهم الحضاري أو التشكيك في نواياهم.

لقد كان الرافعي قاسيا جدا، ومن أمثلة ذلك: «الذي نخشاه من طه أنه أداة أوربية استعمارية، تعمل في إفساد أخلاق الأمة، وحل عروتها الوثقى من دينها، في أدبه ولغته وكتابته، وتحقير كل من يتسم بشيء من ذلك عالمًا أو متعلما أو متورعا، فهو دائب في إزالة ما وقر في نفوس المسلمين من تعظيم نبيهم وكتابهم، وإيثار دينهم وفضيلتهم، وإجلال علمائهم وسلفهم، مرة بالتكذيب، ومرة بالتهكم، ومرة بالزراية، ومرة بإفساد التاريخ،

ومرة بنقل الأخلاق الفاحشة المتعهرة من مدينة الفرنسيين، وهلم جرا، حتى كأنه شيطان عاقبه الله فطمره في جلد إنسان»[٣٢].

ولم يترك الرافعي نقيصة في طه حسين إلا وظفها في مساجلته، فقد وقف عند «سرقات طه حسين»، فقال: «قرأنا مرة بجريدة البلاغ الغراء بتوقيع «فرحات» أن محاضرة أستاذ الجامعة - طه حسين - في امرئ القيس مسروقة من دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة في ألمانيا»[٣٣].

كانت هذه النصوص أكثر الأمثلة دلالة على حدة السجال وغضب الحوار، وفي مقابلها وفي أثناء استقرائنا لمقالات الرافعي وقفنا على أسلوب آخر يغلب عليه طابع التهكم في هدوء وسكينة فسميناه:

التهكم الهادىء بالشعر والقصة

لقد كان الرافعي يرتجل الشعر بغرض السخرية وخدمة هدف المقالة، ومن أمثلة ذلك قوله في مقدمة إحدى أرجوزاته:

«فتحضرني الآن أرجوزة صغيرة، أحبّ أن أهديها لصاحبنا الدكتور طه حسين ليتقاصر قليلا. فإنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا. وما هو إلا كما هو»[٣٤]. فقال:

يا عجبا طه أديب العصر
أصبح مثل انجلترا في مصر
أسطوله يراعة في شبر
وملكه متر بنصف متر
في مجلس للدرس بل للهتر
يجلس فيه مثل ضب الحجر
معقدا من ذنب لظهر
تعقيد من (قد) خلقوا للمكر
وهبطوا الدنيا لأمر نُكر
يحتك في كل أديب حر
يخيفه بالشتم أو بالشر
كأن فيه روح حرف جر...
يا ويحه من واهم مغتر
يفزع الليث بوجه الهر...
إسفنجة جاءت لشرب البحر
وشمعة ضاءت لشمس الظهر
والشيخ طه في انتقاد الشعر
ثلاثة مضحكة لعمري!

أما ما يتعلق بالقصص فقد كتب مقالات عديدة، على شكل قصص، وعلى شاكلة ابن المقفع في (كليلة ودمنة)، وموضوعها دائما، وإن بشكل غير مباشر، طه حسين وكتابه وبقية آرائه وما يتعلق به، ومن أمثلة ذلك قوله: «رجعت إلى النسخة العتيقة التي عندي من كتاب (كليلة ودمنة)... فإذا كليلة يقول في بعض قوله: فاضرب لي مثلا في الرجل تعجبه نفسه فتغرّه، فتقحمه في الجهلة المنكرة يراها وحده علما، ولا يعرفها الناس أجمعون

إلا حمقا وجهلا... قال دمنة : زعموا أنه كان بأرض كذا حمار، خيِّل إليه أنه عظيم الهامة، حتى لا يكبره الثور إلا بقرنيه . وغمَّه زيادة القرنين في الثور، فلما فكَّر وقايس واعتبر صح عنده أن أذنا من أذنيه الطويلتين ترجح بالقرنين جميعا، وكان حمارا ذا قياس ومنطق عجيب...»[٣٥]. إلى آخر القصة .

فالأسلوب القصصي، إذاً، من خصائص المقالة السجالية عند الرافعي، وهو يحقق في المقالة هدفين: الأول يكون تنويعا للقارىء ونقلا إياه من إطار الأسلوب الهجومي والنقد الحاد إلى مقال القصة الهادي، فتتحقق نكهة قصصية يسبح معها ذهنه في إطارها النصي فقط. والهدف الثاني له بعد دلالي في نقد الخصم وإنزال مضمون القصة عليه، والكتاب الأصل (كليلة ودمنة) لعبد الله بن المقفع، وما جاء فيه من حوار بين الحيوانات خير دليل على هذا البعد الدلالي العميق لقصص من هذا النوع.

وآخر خصيصة استنتجناها، ونحن نتصفح مقالات الرافعي، ما يتعلق بالأسلوب، فلم ينج أسلوب طه حسين من لسان الرافعي، فماذا قال فيه؟

أسلوب طه حسين في ميزان الرافعي

لقد أكدنا في بداية الموضوع أن الرافعي اعتمد في مقالته قوة العبارة وإحكام النسج، وبلاغة اللفظ، ونقاء المعنى، وأن مقالته السجالية ذات طابع بياني بامتياز، يديرها على طريقة، مصيبا بألفاظه مواقع الشعور، مثيراً فيها مكامن الخيال. وأوضح في مقدمة كتابه أن أسلوبه ذو منحى بياني يديره على سياسة من الكلام بعينها. فعناية الرافعي إذاً بالشكل بادية، واحتفاله باللفظ وارد، وهذا ما أهله إلى مساجلة طه حسين في أسلوبه، ومن كان يملك الجرأة على القدع في أسلوب طه حسين قبل الرافعي ؟ فقد طعن فيه، ووقف عند ما عدّه عيوبا في الكلام، كالتكرار، فقال :«متى كان الأستاذ طه حسين يفطن إلى عيب التكرار، وهو الذي كانت تضرب به الأمثال في التكرار، قبل أن نلقنه ذلك الدرس في جريدة السياسة، وهو لم يبرأ بعد من هذه العلة، فقد رأينا له مقالا في منتصف شهر مارس من هذه السنة ١٩٢٦ جاءت فيه هذه الشأشأة ... يمضي حيث يشاء، ويصور الأشياء كما يشاء لا كما تشاء الأشياء، فتأمل»[٣٦].

ومن هنا لا بد من تسجيل ملاحظة، وهي أن عدَّ التكرار من عيوب الكلام أمر غير مسلم به في الدرس اللغوي العربي، فمرة يكون عيبا، وأخرى يكون فيها محسنا وضروريا لإفادة، إما التأكيد، وإما التوضيح، أو غير ذلك، إضافة إلى سبب آخر يلتمس عذراً بالنسبة لطه حسين، وهو عاهة العمى، فحديث الأعمى ليس هو حديث الذي يرى... كما أن حديث الأصم ليس هو الذي يسمع، وهذا حاصل بالنسبة للرافعي[٣٧].

ولعل كراهية الرافعي للتكرار راجعة إلى تجنبه الثرثرة والاستطالة: لأنها من مقومات

الجدل واللَّجاج والإصرار، الذي لا يسأل فيه عن الحقيقة، ولكن عن كيف تريد أن تكون الحقيقة، ولا يقال فيه ما البرهان؟، ولكن ما الاعتراض؟، ولا ما النص؟، ولكن ما التأويل؟ وغير ذلك من أساليب السفسطة الجوفاء.

وهذا، فيما نعتقد، ما جعل الرافعي يعنف طه حسين على أسلوب التكرار . وقال في إحدى مقالاته أيضا متهكما: «لم تكرار الكلام دائما في غير حاجة إلى التكرار مع أن أصحابك يرون هذا من أقبح العيوب، ويقولون إن المذهب الجديد... قائم على الأسلوب التلغرافي، فإذا كتبت فقدر أنك سترسل المقالة بالتلغراف، وتدفع أجرة إرسالها، لقد كنت أفلست من زمن بعيد...»(٣٨).

خاتمة

هذه معظم الخصائص التي وقفنا عليها ونحن نجوب مؤلف (تحت راية القرآن)، وربما تكون أخرى لم نتفطن إليها، ويبقى المجال مفتوحا للتعمق في دراسة أدب الرافعي المظلوم. وحسبنا أننا فتحنا الباب.

وقبل رفع القلم نحب أن نشير إلى أن كلا منهما لم يبخس صاحبه حقه، بل كان يحترمه ويُجلّه ويعترف له بفضله على الرغم من حدة الحوار وحرارة السؤال بين الرافعي وطه حسين. فالاختلاف ليس مدعاة إلى الكراهية والبغض وإثارة النعرات؛ وخير ما نورد في هذا الباب قول الرافعي في طه حسين: «أما طه حسين فليس بالضعيف الذي تتوهمه، وهو في أشياء كثيرة جدير بالإعجاب، كما هو في غيرها جدير باللعنة»(٣٩).

وقال أيضا: «أنا لا أقول إن الأستاذ طه حسين ليس عندي شيئا في فضله وأدبه وعلمه، بل هو عندي أشياء كثيرة،مكتبة تنطق كتبها»(٤٠). وقد اعترف الرافعي في إحدى مقالاته بثناء طه حسين عليه فقال: «قبل أن نخوض في كتاب الأستاذ طه حسين نشكر له ما تفضل به من الثناء علينا في كتابه واستثنائه إيانا في بعض المعاني من كل من درسوا تاريخ الأدب العربي ونحن دون هذا في أنفسنا...»(٤١).

إن هذه النصوص خير معبر عن أدب الاختلاف، واحترام آلياته وشروطه؛ فعلى الرغم من ضراوة المعركة والاختلاف المبدئي، إلا أن كل واحد يجلّ صاحبه ويعانقه معانقة العلماء.

رحم الله الرجلين، وزاد في إحسانها إن كانا محسنين، أو تجاوز عنهما إن كانا مسيئين، وأملنا أن نكون في هذه الدراسة المتواضعة قد أزلنا الغُبار عن جنس أدبي مهمل، ما أحوجنا إليه اليوم؛ لتقديم الأفكار ووضع حد للتطاول والفضول، وأن نكون قد عرفنا بجانب بسيط من أدب مصطفى صادق الرافعي، هذا العبقري المنسي .... بتناولنا لبعض مقالاته السجالية، في بعدها الشكلي لا المضموني . ●

الحواشي

١ - الدراسة الأدبية في المغرب، الأستاذ عبد الله كنون نموذجا:١٧٣-٢٠٠.

٢ - في أصول الدين، الحوار وتجديد علم الكلام:٣٦.

٣ - وحي القلم:١٥ .

٤ - الدراسة الأدبية بالمغرب، الأستاذ عبد الله كنون نموذجا:.١٩٣.

٥ - في أصول الدين، الحوار وتجديد علم الكلام:٢٧

٦ - حديث الأربعاء: ١/١.

٧ - تحت راية القرآن، بداية الكتاب.

٨ - السياب... ثمانية وعشرون عاما على رحيله، جريدة العلم المغربية، العلم الثقافي عدد٨-٦، س ١٩٩٣.

٩ - تحت راية القرآن، تنبيه في مقدمة الكتاب.

١٠- تحت راية القرآن:١٢٦.

١١- المصدر نفسه:١٦٢.

١٢- تحت راية القرآن:١٠٦.

١٣- المصدر نفسه:٩-١٠.

١٤- المصدر نفسه: المقدمة.

١٥- البقرة : ٢٣ - ٢٤.

١٦- تحت راية القرآن: ١١٠،

١٧- المصدر نفسه: ١١٤، وينظر أيضا: معارك طه حسين الأدبية والفكرية. المصدر نفسه: ٣٠٠.

١٨- تحت راية القرآن: ١٢٧-١٢٨ .

١٩- في الشعر الجاهلي :٧

٢٠- تحت راية القرآن: ١٨٤.

٢١- المصدر نفسه:٢٧٤.

٢٢- في الشعر الجاهلي: ٧٢.

٢٣- تحت راية القرآن: ٢٠٢.

٢٤- في الشعر الجاهلي :٣١

٢٥- المصدر نفسه:٣٣.

٢٦- تحت راية القرآن: ١٧٠.

٢٧- يونس : ٩٠-٩٢.

٢٨- تحت راية القرآن: ١٢١.

٢٩- المصدر نفسه:٢٢٠-٢٢١.

٣٠- تحت راية القرآن: ١٢٣.

٣١- المصدر نفسه:١٢٥.

٣٢- تحت راية القرآن: ١٩٤.

٣٣- المصدر نفسه:١٢٧.

٣٤- المصدر نفسه:١٣٢.

٣٥- تحت راية القرآن:٢٣٣-٢٣٤.

٣٦- تحت راية القرآن: ١٤٥.

٣٧- من قدر الله أن طه حسين فقد بصره وهو صغير السن. والرافعي فقد سمعه وهو صغير السن، كذلك: فكان السجال بين أصم وأعمى!!

٣٨- تحت راية القرآن: ١١٣.

٣٩- معارك طه حسين الأدبية والفكرية :٣٠٠.

٤٠- تحت راية القرآن: ١٣٧.

٤١- المصدر نفسه: ١٣٧.

مصادر ومراجع معتمدة

- تاريخ آداب العرب. لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي. بيروت - لبنان .
- تحت راية القرآن. لمصطفى صادق الرافعي. تصحح. محمد سعيد العريان. دار الكتاب العربي. بيروت .
- الدراسة الأدبية بالمغرب. عبد الله كنون نموذجاً. لأحمد الشايب. ط. منشوارت مؤسسة فهد العليا للترجمة. جامعة عبد المالك السعدي. طنجة .
- طه حسين حياته وفكره. لأنور الجندي. ط٢. دار الاعتصام. ١٩٧٧م.
- فن المقالة. للدكتور محمد يوسف نجم. ط٤. دار الثقافة. بيروت.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. لطه عبد الرحمن.ط١. المؤسسة الحديثة.١٩٨٧.
- في الشعر الجاهلي. لطه حسين. ط١. دار الكتب المصرية. القاهرة.١٣٤٤هـ/١٩٢٦م.
- معارك طه حسين الأدبية والفكرية. لسامح كريم. دار القلم. بيروت .
- وحي القلم. لمصطفى صادق الرافعي دار الكتاب العربي. بيروت لبنان.

الإبل وأهميتها الحضارية في شبه الجزيرة العربية

خلال القرن الأول الهجري / السابع الميلادي

الدكتور/ خالد أحمد زنيد
جامعة الأزهر - فلسطين

تتمتع شبه الجزيرة العربية بموقع فريد في وسط العالم القديم، فهي قلب العالم العربي، ومهد حضاراته، «فجنوبيها اليمن وشماليها الشام، وغربيها شرم أيلة وما طردته من السواحل إلى القلزم وفسطاط مصر، وشرقيها عمان إلى البحرين وكاظمة والبصرة، وبوسطها الحجاز وأرض نجد والعروض»[1]، وهذا الموقع قد مكن العرب من تعرف الحضارات المجاورة، والاتصال بها مستخدمين إبلهم للوصول إلى مهادها.

أما حدود شبه الجزيرة العربية فلم تكن ثابتة أو واضحة المعالم: فهي تطل على مياه كثيرة، فمن الشمال تحيط بها مياه نهرية هي شط العرب، فالفرات فالعاصي، لتنتهي في خليج العقبة، ويحيطها من الشرق خليج البصرة وعُمان، ويشكل البحر العربي وخليج عدن حدها الجنوبي، ويحدها من الغرب بحر القلزم[2]، وهي بهذا الموقع المتفرد تتاخم أكثر المراكز القديمة للحضارة في تلك العصور.

كانت شبه جزيرة العرب، كما ذكر علماء الأجناس، مستودعاً بشرياً عظيماً، ظل يفيض بما فيه على شكل هجرات بشرية متتالية على مدى العصور والأجيال: إذ كانت من قبل غزيرة المطر،

ميسورة وسائل الرزق، ثم اعتراها الجفاف بعد انتهاء العصر المطير منذ عشرة آلاف سنة[٣]. فاضطر كثير من العرب إلى الهجرة إلى أماكن مجاورة على ظهور الإبل.

وتضم شبه جزيرة العرب تنوعاً جغرافياً، فالطبيعة فيها ليست واحدة أو متماثلة في جميع أنحائها، فهناك الجبال والوديان والبوادي، فمن الجبال نجد جبال تهامة التي تشكل قطعة من اليمن، وتطل على البحر الأحمر صاعدة إلى مكة[٤]. وبينها وبين نجد السروات، وهي جبال ممتدة من جنوب اليمن إلى شمال الحجاز، كثيرات الغرس[٥]، كما تتمثل الجبال أيضاً في «جبل السراة الذي يصل ما بين اليمن والشام، وهو ليس بجبل واحد. وإنما جبال متصلة على نسق واحد من أقصى اليمن إلى الشام»[٦].

وتتوزع الوديان والواحات، التي تحتوي على بعض مياه الأمطار والسيول، في أكثر من مكان من شبه الجزيرة العربية[٧]. أما البوادي فتشكل المساحة الكبرى في شبه الجزيرة العربية، وهي تضم بادية البصرة، وبادية الجزيرة، وبادية الشام. وبادية السماوة[٨]، وهي بصفة عامة قفار صعبة الاجتياز[٩]، ومع ذلك تمكن العرب باستخدام الإبل من ارتيادها على الرغم من الأهوال والمصاعب. ومن هنا نرى أن وسط شبه جزيرة العرب صحراء شاسعة، عديمة الأنهار، قليلة المياه، بينما في الشمال والجنوب كان الناس في استقرارهم ومعاشهم معتمدين على الإبل اعتماداً كبيراً.

تاريخ الإبل ومواطن ظهورها

يمكننا على ضوء المعلومات الأثرية والنصوص الأدبية المتوافرة أن نحدد بداية تدجين الإبل ما بين مطلع القرن الألف الثالث إلى مطلع الألف قبل الميلاد[١٠]، حيث ظهر أقدم نقش فيه إشارة إلى العرب، حيثما ذكروا الجمل ذكر مقروناً بهم، ويشير إلى «عشرة آلاف جمل لجندب العربي»[١١]. كما وجد سكان هذه المنطقة (شمال الحجاز وجنوب الأردن) قبل الميلاد سرجاً معيناً عرف بسرج الجمل لشمالي جزيرة العرب، حيث مكن هذا السرج الإنسان من التحرك والاحتكاك بالحواضر والمدن المجاورة، حتى إن Richard Bulliet يقرن هذا السرج بظهور العرب في شمال الجزيرة العربية[١٢].

وقد اشتهرت بلاد العرب بالإبل ذات السنام الواحد، في حين عرف في بلاد المشرق، وبخاصة في أواسط آسيا، الإبل ذات السنامين، وتسمى بالبخاتي، وتعدّ الإبل الحجازية أفضل أنواع الإبل لسرعتها[١٣]. وتم كشف أقدم رسم معروف للجمل في نقشين في أطراف شرقي الأردن من بلاد الشام في موضع من جبل طبيق، يسمى كلوة[١٤]، وهو من فصيلة الإبل ذات السنام الواحد، ويبدو أن شبه الجزيرة العربية هي الموطن الأصلي[١٥] للإبل، حيث وصفها الشاعر ذو الرمة بقوله:

إن الإبل الزرق أوطان أهلها

فيها تحمل علياء معلم[١٦]

ومنها انتقلت إلى بلاد الشام[١٧] وغيرها من البلاد المجاورة، إضافة إلى أن إقليم مهرة باليمن[١٨] من أكثر الأقاليم تربية للإبل: لأهميتها في حياتهم.

وتعدّ بلاد الشام من أنسب البيئات لتربية الإبل

وغيرها من الحيوانات، فنلاحظ اهتمام أهل الشام بتربية هذه الحيوانات من أجل استخدامها في الأعمال الزراعية والتجارية[١٩]، ويذكر الاصطخري أن أنطاكية كان فيها مراعٍ للحيوانات بقوله: «وبجبل مشرف عليها فيه مزارع وأرحية ومراعي وأشجار ... وبها ضياع وقرى ونواح خصبة جداً»[٢٠]، ويبدو أن هناك مراعي للإبل التي يمكن أن تربى في كل مكان بعكس الحيوانات الأخرى التي تحتاج إلى مراعٍ خصبة[٢١].

وقد عرف عن قبيلة كلب، التي سكنت بلاد الشام، أن لديها إبلاً من أسرع أنواع الإبل، إضافة إلى أنها من أكثر القبائل العربية قناً وإبلاً[٢٢]، وكذلك قبيلة جذام التي عدّت من أكثر القبائل العربية إبلاً لوجود المراعي الكثيرة لإبلهم[٢٣]، مما أدى إلى اشتغال كثير من النصارى أدلاء[٢٤] للقوافل التجارية، نظراً لما توفره هذه الحرفة من أجر مناسب، يؤمن لهم سبل العيش.

والإبل من الحيوانات التي تتغذى على القليل من النباتات الشوكية ذات الأوراق الإبرية، كما لديها القدرة على استساغة بعض النباتات الشوكية، مثل شوكة الجمل، والعرفج، والشيح، والسنط، والشجيرات المالحة[٢٥] التي لا تستطيع حيوانات الرعي الأخرى أكلها. مع العلم أن شفتي الإبل المطاطيتين، إضافة إلى الغطاء المخاطي الصلب للفم، يساعدانه على رعي الأعشاب الشوكية، ومن ثمّ نزع أوراق أشجار الصبار لأكلها، وبذلك لا تشكل الأشواك أي مشكلة لها[٢٦]. ويروي الهمداني أنه ينبت بنجد عدد من الأعشاب التي ترعاها الإبل، فمن ذلك الحمض والسحاء[٢٧].

اهتم سكان شبه الجزيرة العربية بصفة عامة بتربية الخيل والأغنام والإبل، فيروي السمهودي: أنه كان لأهل المدينة مئتا راع[٢٨]، يرعون دوابهم على ما تنبته هذه المناطق، وقد تعرض هؤلاء الرعاة لهجمات الخارجين على الدولة، حيث ذُكر أن أصحاب نجدة بن عامر الحنفي مروا على إبل ترعى لعبدالله بن عمر فاستاقوها مع راعيها[٢٩].

وانتشرت القطعان الكبيرة من الإبل والخيل والأغنام في بوادي شبه الجزيرة العربية، وتنقل بها الرعاة بحثاً عن المراعي الخصبة[٣٠] حيث الماء والعشب. ويروي الأصفهاني أن بني قشير، عندما جاء الربيع، اتجهوا لنجد، حيث سكنوا أرضاً «قد نضرها غيث فأخصبها»[٣١]، كما أن بني عامر كانوا يتصيفون الطائف لطيب ثمارها، ويتشتون من أرض نجد لسعتها وكثرة مراعيها[٣٢].

وقد ربيت الإبل في الواحات وأطراف المدن للاستفادة منها في الأعمال الزراعية، فكان أهل المدينة يمتلكون كثيراً من الإبل نظراً لتوافر المراعي والأشجار بها، بينما كان أصحاب الإبل في مكة يرعونها في الشعاب والوديان المجاورة لمكة، وقد أصاب أبرهة الأشرم في حملته على مكة مئتي بعير لعبدالمطلب كبير مكة، وكان للإبل وغيرها من الدواب سوق نشطة في مكة[٣٣].

كذلك استقر قسم من قبيلة بني نُمير في نجد في منطقة الشريف، لما تمتاز به من كثرة الأعشاب التي ترعاها الإبل والأنعام[٣٤]، حيث كان يتولى رعاية الأنعام رعاة هذه القبيلة[٣٥].

أما الشاعر جرير فقد أعطاه الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان ثمانية عبيد: لكي يرعوا ابله[٣٦]، حيث كان العبد سحيم يرعى إبل مواليه

في المدينة المنورة[٣٧]، كما أن الشاعر ذا الرمة كان يجيد رعي الإبل[٣٨].

أما مراعي الإبل فقد انتشرت في شبه الجزيرة العربية في حذية[٣٩] والربذة[٤٠] وفيد[٤١]، وغيرها من الأماكن الكثيرة في طول البلاد وعرضها. ونظرًا لأهمية الإبل شجع الرسول ﷺ المسلمين على اقتنائها والاهتمام بها، وقد كان رسول الله ﷺ يقوم بنفسه بوسم إبل الصدقة[٤٢]، وكان العرب يسمون إبلهم بأوسام مختلفة حتى يعرف كل إبله[٤٣]، وقد حمى الرسول ﷺ البقيع لإبل المسلمين وخيلهم، واستعمل عليه بلال بن الحارث المزني[٤٤].

كما شجع الرسول ﷺ المسلمين على تدريبها والاعتناء بها، فقال: (لا سبق إلا في نصل أو حافر أو خف)[٤٥]، واستمر التشجيع على اقتنائها في زمن الخلفاء الراشدين، فقد حميت لإبل الصدقة الاحماء[٤٦]، وحبست في سبيل الله، حيث ذكر ابن سعد أن عمر بن الخطاب كان يحمل في العام الواحد على أربعين ألف بعير مُزوداً كلاً منها بكل ما يلزمها كافة[٤٧].

أما خلفاء دولة بني أمية، فإنهم اهتموا بمراعي الإبل، وقاموا بتوسعتها، فهذا عمر بن عبدالعزيز يأمر بإباحة الحمى لجميع المسلمين[٤٨]، ولكن الولاة استفادوا من الحمى بعد ذلك لحسابهم الخاص، فيذكر السمهودي أن إبراهيم بن هشام المخزومي زاد في حمى ضرية وضنيف على أهله، واتخذ فيه من كل لون من ألوان الإبل ألف بعير[٤٩].

وقد وجدنا في المصادر بعض الإشارات التي تدل على أن الثروة الحيوانية كانت موجودة في شبه الجزيرة العربية، حيث يذكر ابن قتيبة أن ابن ميناء كان يتولى أموال معاوية بن أبي سفيان في الحجاز، وكانت لديه مجموعة من الإبل التي تسرح للرعي[٥٠]، ويروي العصامي أن معاوية بن أبي سفيان عندما حج أهدى لدرامية الحجازية من بني كنانة «مئة ناقة حمراء فيها فحولها ورعاتها»[٥١].

وذكر الرشيد بن الزبير أن الخليفة سليمان بن عبدالملك عندما قدم المدينة سنة ٩٨هـ/ ٧١٦م أهدى إليه خارجة بن زيد بن ثابت (مئة جزور)[٥٢]، وعندما امتدح دكين الراجز عمر بن عبدالعزيز، في أثناء ولايته على المدينة، أمر له بخمس عشرة ناقة[٥٣].

ويروي لنا الأصفهاني أنه كان لدكين الراجز عدد من الإبل بالفلج في نجد[٥٤]. وكان ثابت بن عبدالله بن الزبير ممن يهتمون بتربية الإبل، فيروي الزبير بن بكار أنه كان صاحب إبل، وقد اشترى مرة من سكينة بنت الحسين جارية بمئة ناقة[٥٥].

وعندما مدح الشاعر نصيب عبدالله بن جعفر أهدى إليه خيلاً وإبلاً[٥٦]، أما إبراهيم بن هشام المخزومي فكان له في حمى ضرية من كل لون من ألوان الإبل ألف بعير[٥٧]، حيث كانت ترد إبله مع رعاتها عيناً لأخيه يزيد في الفلج؛ لترتوي منها[٥٨]، ويذكر الزبير بن بكار أنّ أبا عبيدة ابن عبدالله بن زمعة كان إذا صدر إلى الفرش في وقت الربيع ذهب بكثير من الحيوانات والطيور وبخاصة الإبل[٥٩].

خصائص الإبل

لقد وهب الله الإبل من الخصائص التي

انفردت بها عن سائر الحيوانات، حيث تستطيع تخزين طاقة كافية من الغذاء في دهن سنامها من أجل البقاء على قيد الحياة[٦٠]، ووصفت بسفينة الصحراء[٦١]، حيث وصفها الفرزدق بقوله:

على سفن الفلاة مردفات
جناه الحرب بالذكر الحسام

إلى ملك الملوك جمعت همي
على المتردفات من السمام[٦٢]

ومن خصائصها التي تتفوق بها على غيرها من الحيوانات قدرتها على تناول طعامها وشرابها في أثناء المسير، مما تعجز عنه الحيوانات الأخرى[٦٣]. كما أن الجمل يستطيع حمل ضعفي ما يقوم به الثور الواحد أو جره، وقطع مسافة خمسة وعشرين ميلاً[٦٤]. (ما يعادل خمسين كيلو متر)، دون توقف، إضافة إلى طول رقبته التي تحفظ توازنه حتى يستطيع أن ينهض بالحمل الثقيل، كما تساعده على الرعي، وبذلك يكون هناك تناسب بين القوائم والرقبة[٦٥].

كما أن اتساع المناسم في أرجله يسّر له السير في التربة الرملية أو الكلسية اللينة دون الغوص فيها مسافات طويلة[٦٦]. وتستطيع الإبل أن تشم رائحة الماء على بعد يتراوح ما بين اثنين واثنين ونصف من الكيلو متر[٦٧]. إضافة إلى أنه يشرب مرة كل أسبوعين في الصيف، وأطول من ذلك في الشتاء[٦٨]. كما أن له قدرة على تخزين الماء مدة ثلاثين يوماً أو أكثر[٦٩] من ذلك بكثير.

فالإبل من الحيوانات الصبورة على تحمّل العطش في هجير الصيف مدة أسبوعين. أما في فصل الشتاء فتتحمل العطش مدة تتراوح ما بين شهرين وأربعة شهور[٧٠]، وترجع قدرة بعضها على تحمل العطش بسبب وجود مخزن الحبوب المائية بأجسامها، حيث يحتوي من خمس إلى سبع لترات ماء[٧١]، إضافة إلى نسبة من الماء المخزون في المقصورات الملحقة بكروش الإبل[٧٢]، ووجود طبقة من الوبر التي تشكل عازلاً قوياً[٧٣] بين جسم الإبل والجو الحار المحيط بها.

ويستطيع نوع منها أن يشرب الواحد منها خلال عشر دقائق ما يعادل خمسة وعشرين جالوناً (أي مئة لتر من الماء)[٧٤]، وتشرب في الدقيقة الواحدة من عشرة إلى سبعة عشر لتراً[٧٥]؛ أي ما يعادل (ستة غالونات ونصف غالون)، فالمعدل العادي من عشرة لترات إلى عشرين لتراً، ولكن في حالة العطش الشديد تصل إلى سبعة وعشرين لتراً[٧٦]، ويمكن أن تشرب الواحدة من الإبل نصف وزنها؛ أي ما يعادل عشرين إلى ثلاثين لتراً يومياً[٧٧].

وتميزت الإبل كذلك بسرعتها التي تختلف باختلاف أنواعها، فهناك الإبل التي تتراوح سرعتها ما بين اثنين وثلاثة أميال لكل ساعة[٧٨]؛ (أي ما يعادل من أربعة كيلومترات إلى أربعة كيلومترات ونصف الكيلو متر)، بينما تبلغ أقصى سرعة لبعض من الإبل في السباقات عشرة أميال في الساعة[٧٩]؛ (أي ما يعادل ستة عشر كيلو متراً).

ويستطيع نوع من الإبل قطع مسافة تتراوح ما بين عشرين وثلاثين ميلاً يومياً[٨٠]؛ (أي ما يعادل اثنين وثلاثين إلى ستين كيلو متراً). بينما تسير الإبل المخصصة للركوب بسرعة ثمانية كيلو مترات لكل ساعة، وإذا كانت الرحلة طويلة تستطيع السفر مدة سبع ساعات يومياً[٨١]، ومن هنا يمكن القول إن سرعتها ستة أميال في الساعة؛

(أي ما يعادل عشرة كيلو مترات)[٨٢]، في حين يقطع نوع منها مسافة ثلاثين ومائة كيلو متر خلال أربع وعشرين ساعة[٨٣] (أي بمعدل خمسة كيلو مترات ونصف الكيلو متر في الساعة).

أما مقدار ما يمكن أن يحمله ذو السنام الواحد منها ما بين مائة وخمسين إلى ثلاثمائة كيلو غرام[٨٤]، (أي ما يعادل ثلاثمائة وستين إلى عشرين وسبعمائة باوند) بينما تصل حمولة ذي السنامين إلى ألف باوند[٨٥] (أي ما يعادل خمسين وأربعمائة كيلو غرام)، وبذلك يمكن للقافلة حمل ما يعادل خمسة وعشرين ألفاً إلى ثلاثين ألفاً من الكيلو غرامات من السلع[٨٦]، على أساس أن القافلة مكونة من ألف بعير.

ومن الخصائص التي تتميز بها الإبل الاهتداء إلى الطريق التي اعتاد أن يسلكها، لا يضل فيها ليلاً ولا نهاراً، حتى ضرب العرب المثل به بقولهم: أهدى من جمل، فمن صفاته الصبر على الحمل الثقيل[٨٧].

أهمية الإبل في الحياة العامة

أشار القرآن الكريم إلى أهمية الإبل في الحياة بقوله: ﴿**والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس**﴾[٨٨]، مما يدل على أهميتها بصفتها وسيلة للحمل والكري والركوب والتنقل وقطع الصحارى[٨٩]. إضافة إلى ما تعطينا من الألبان والوبر واللحوم[٩٠]. فهي مصدر جيد للحوم، حيث يمكن أن يزن الجمل وحيد السنام حوالي أربعمائة كيلو غرام أو أكثر، في حين يزن ذو السنامين أكثر من ذلك بكثير[٩١].

كذلك يستفاد من وبر الإبل في صناعة الملابس والخيام والبسط والسجاد والأكياس لخزن الحبوب، ومن جلده تصنع الحقائب الجلدية والأحذية والقوارب[٩٢]، والرواء لحفظ الماء.. أو السقاء لنش الماء من الآبار والغدران[٩٣]. إضافة إلى الاستفادة من روثه وقوداً للنار التي لا يستغني عنها الإنسان في حياته.

وقد استخدمت الإبل في جر العجل التي كانت تحمل الأحجار عليها لبناء المساكن في مكة[٩٤]، وتذكر المصادر أن عمر بن عبدالعزيز عندما ولي المدينة حمل متاعه على ثلاثين بعيراً؛ لنقلها للمدينة[٩٥].

وكانت النجائب من الإبل من وسائل الانتقال التي يستخدمها الأغنياء، فيروي الأصفهاني أن عمر بن أبي ربيعة كان يركب النجائب المخضوبة بالحناء عليها الديباج[٩٦]، وكذلك فعل المغني ابن سريج[٩٧].

أهمية الإبل في الحياة الاقتصادية

كانت القوافل التجارية أساس الحياة الاقتصادية في حياة الشعوب والأمم، حيث كانت القوافل التجارية من أكثر وسائل التجارة شيوعاً[٩٨] في القرون الزاهرة التي مرت بها دولة المسلمين. فحجم تجارة القوافل التجارية وضخامته يمكن تعرفه من خلال الرجوع إلى المصادر العربية التي يوثق بصحتها، كتاريخ الطبري، حيث ذكر أن عدد جمال القافلة التجارية يتراوح عادة ما بين ألف وألفين وخمسمائة بعير[٩٩]، وقد تصل في بعض الأحيان إلى ثلاثة آلاف دابة[١٠٠].

وتسير الإبل على شكل قوافل طويلة، حيث وصل

عدد إبل عبدالرحمن بن عوف أحد الأشراف العرب إلى ما يقارب سبعمائة جمل[١٠١]، وأشار محمد كرد علي إلى أن القافلة التجارية قد تتكون من عشرة آلاف نسمة من مشاة وفرسان وهجانة، إضافة إلى عشرين ألف دابة[١٠٢]، ويعمل فيها ما يقارب خمسة آلاف رجل[١٠٣] يرافقون القافلة، منهم الجمالون الذين يقومون بأعمال منها تقييد الجمال وربطها بالليل، وإطعامها، مع المحافظة على البضائع والسلع وحراستها من اللصوص، كما يُعهد إليهم بالغناء وراء الإبل من أجل تنشيطها[١٠٤]، ومن وظائف الحمالين تحميلها وتفريغها، ونصب الخيام وقلعها، إضافة إلى الطبخ وخدمة المستأجرين[١٠٥].

وقد كثر الحمالون في المراكز التجارية التي تقع على طرق التجارة التقليدية، حيث يقوم الحمالون بتحميل السلع مقابل أجر معين. ومن أدوات الحمال حبل سميك يلفه حول السلعة المراد حملها[١٠٦]، ونقلها من مكان إلى آخر. وقد مارس الكثيرون هذه المهنة، عرف منهم بنان الحمّال[١٠٧] الذي كان يحمل على ظهره بضائع التجار مقابل أجرة، وتعدّ مهنة الحمل من الأعمال التي مارسها الأخيار من السلف الصالح إضافة إلى مهنة التجارة[١٠٨].

كما ظهرت في حرفة الكري[١٠٩] حيث كان ليزيد بن عبدالملك قوافل من الإبل يكريها في التجارة بين الشام ومصر. كما اشتغل بعض النصارى. ومنهم حنين بن بلوع الحيري[١١٠] المغني. الذي يسكن الحيرة. بكري إبله للتجار الشاميين لنقل بضائعهم. كما اشتغل أبو يحيى الحكم بن ميمون الوادي مولى الوليد بن عبدالملك بكري الإبل، ونقل الزيت عليها من الشام إلى المدينة[١١١]، كما حملت إبل علي بن الحسين الفاكهة من الشام للمدينة[١١٢].

ويبدو اشتغال بعض التجار، أمثال دحمان الجماني، بكري إبله إلى المواضع، وفي أثناء كري إبله كان يمارس التجارة، فيشتري ويبيع[١١٣]، إضافة إلى ممارسة كثير من العرب والبدو كري دوابهم وإبلهم وسلاحهم وحتى أنفسهم[١١٤].

وكان للقافلة التجارية دليل واحد أو أكثر[١١٥]، من أجل اتخاذ معظم القرارات، نظراً لمعرفتهم مسالك الطرق، ومواطن الآبار والعيون والمراعي[١١٦]، فهم يستدلون بالمظاهر الأرضية نهاراً، وبالنجوم ليلاً[١١٧]، لقوله تعالى: ﴿ **وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر**﴾[١١٨]، ومن وظائفهم أيضاً المحافظة على النظام اليومي للمسير من أجل قطع مسافة معينة من الرحلة[١١٩]، وقد عمل النصارى في بلاد الشام أدلاء[١٢٠] لخدمة القوافل التجارية.

ويرافق القوافل الكثير من الحراس المسلحين والخفراء[١٢١]، الذين يبدأون المسير قبل الفجر بساعات من أجل قطع مسافة كبيرة تصل في بعض الأحيان إلى ثلاثين ميلاً[١٢٢]، وقد وجدت خانات لخدمة المسافرين والتجار، حيث أطلق عليها فنادق لاستراحة المسافرين ودوابهم فيها[١٢٣]، إضافة إلى مرافقة الكلاب للقوافل التجارية[١٢٤] أينما سارت وحيثما حطت؛ لأنها لا تنام ليلاً، ومن ثم تحرس البضائع والمسافرين، ويستعان بها في مطاردة اللصوص وقطاع الطرق، وإذا كانت الرحلة طويلة توقفت القافلة مرتين في اليوم من أجل إمداد وجبتي الإفطار والعشاء، ثم

يستمرون في السير بحيث لا يتوقفون في أثناء الظهيرة[125].

أما من الناحية الزراعية، فإن أبعار الإبل لها أهمية كبرى في تسميد الأراضي الزراعية[126]، كما استخدمت في نقل المياه من الآبار لري الأراضي الزراعية، وكانت تسمى الإبل النواضح، فيروي السمهودي أن عنبسة بن سعيد بن العاص كان يستخدم أربعين بختياً لري مزارعه[127]، ولمحمد ابن عمران عدد من الإبل التي كان يستخدمها في ضيعته[128].

الأهمية العسكرية للإبل

كما كان للإبل أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية، كان لها أهمية في حياتهم العسكرية، هذه الأهمية لا تقل عن أهمية الخيول، فقد كانت القبائل العربية تستخدم الإبل في نقل المقاتلين وأسلحتهم وأدواتهم الحربية[129] عندما يتوجهون لغزو مناطق للسيطرة عليها.

ويبدو أن عدد الإبل عند المسلمين الأوائل لم يكن كافياً ابتداءً، حيث كان يتعقب البعير أكثر من مقاتل. فكان عدد الإبل في غزوة العشيرة ثلاثين، بينما كان عدد المقاتلين مئة وخمسين[130]، وفي سرية نخلة كان كل رجلين يتعقبان بعيراً واحداً[131].

ويمكن القول إن السبب الذي أدى إلى نشوب معركة بدر الكبرى سنة ٢هـ/ ٦٢٣م محاولة الهجوم على قافلة تجارية مكونة من ألف جمل[132] تحمل البضائع من الشام للحجاز. بينما بلغ عدد الإبل في غزوة بدر سبعين بعيراً، ووصل عدد المقاتلين إلى ثلاث مئة مقاتل أو يزيدون[133]، ولكن بعد ذلك ازداد عدد الإبل في غزوة تبوك سنة ٩هـ/ ٦٣٠م، حيث بلغ اثني عشر ألف بعير[134]. واستعملت الإبل في القتال، فقد قوتل عليها في عدة معارك[135]، كما أن الخليفة أبابكر الصديق قاتل عليها المرتدين الذين أغاروا على المدينة سنة ١١هـ/ ٦٣٢م[136].

أهميتها الاجتماعية والصحية والإدارية

تساهم الإبل في الحياة الاجتماعية في حل كثير من المشكلات الاجتماعية. وبقدر ما يمتلك العربي من الإبل تقدر ثروته ومكانته الاجتماعية بين القبائل، إضافة إلى أنها تقوم مقام النقد. فبعدد الإبل يقدر مهر الفتيات[137] المطلوبات للزواج.

ومما يدل على أهمية الإبل عند عرب شبه الجزيرة العربية في تلك الحقبة أن ديات القتلى كانت تدفع عدداً من الإبل، كما أنها تدفع فداء، فقد دفعها عبدالمطلب فداءً لابنه عبدالله حيث قام بذبح مئة من الإبل فداءً له[138].

ومن عادات العرب أنهم يسمون إبلهم بأوسام مختلفة حتى يعرف كلٌّ إبله[139] متى اختلفوا، وحيث كان رسول الله ﷺ يقوم بنفسه بوسم إبل الصدقة[140] حتى تتميز عن سائر الإبل.

أما من الناحية الصحية فيستخدم لبن الإبل لعلاج بعض الأمراض[141] كاليرقان والسل والربو، كما تستخدم بعض النساء بول الإبل لغسل شعورهن اتقاء خطر الأمراض والحشرات، كما يدخل في تحضير أدوات التجميل[142]، وذكر لبيد ابن ربيعة أهمية بول الإبل في علاج الأمراض بقوله:

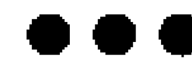
يهوي إلى قصب كأن جمامه

سملاتُ بول أغليت لسقيم[143]

ولم تقتصر أهمية الإبل على الأمور السابقة، بل تجاوزت إلى الأمور الإدارية، حيث ساهمت الخصائص مجتمعة لدى الإبل إلى جعل العرب يستخدمونها في نقل البريد، ولاسيما في اجتياز الصحارى، فليس هناك حيوان يتحمل السير والعطش في الصحارى أكثر من الإبل[١٤٤]، وشاع استخدام الإبل السريعة الجري، لنقل البريد عبر الصحارى، التي لا يستطيع قطعها غير هذه الإبل، ومن هذه الأنواع التي اشتهرت بسرعة الجري، الإبل المهرية[١٤٥]، والبختية[١٤٦] التي وصفت بسرعتها وصبرها.

وعرفت الجمازات[١٤٧] كوسائل لنقل البريد، حيث شاع استخدامها في القرن ٤هـ/ ١٠م نظراً للحروب والأزمات المتفاقمة، التي تستدعي سرعة نقل الأخبار، ولم يقتصر استعمالها في أثناء الحروب إنما استخدمت في جلب أشخاص معينين مطلوبين للسلطة، بل تعدى الأمر ذلك إلى تهريب بعض الأشخاص عليها، كما أن الفتح بن خاقان بن أحمد، وزير المتوكل، عندما أمَّره والياً على الشام، وصل إلى دمشق على جمازه[١٤٨] اختصاراً للوقت والسرعة.

وخلاصة القول أنّ الإبل كان لها أثر مهم وأساسي في بناء المسيرة الحضارية للأمم والشعوب مع الإنسان حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. ●



الحواشي

١ - صفة جزيرة العرب: ١.

٢ - مسالك الممالك: ١٢ - ١٣.

٣ - الشعوب والسلالات الإفريقية: ١١.

٤ - صورة الأرض: ٤٣.

٥ - كتاب الجغرافيا: ١١٧.

٦ - صفة جزيرة العرب: ٦٧.

٧ - المصدر السابق: ١٥٠ وما بعدها.

٨ - صورة الأرض: ٢٥ - ٢٦.

٩ - المصدر السابق: ١١٨.

١٠ - تاريخ التجارة منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث: ١٩. تاريخ الإبل في ضوء المخلفات الآثارية والكتابات القديمة: ١٨٧. The Camel: ١٤٨ - ١٥٠

١١ - صور من حياة البدو في بادية الشام: ١٥٨، الإبل العربية الأصيلة: ١٠.

١٢ - The Camel, p. ٨٧.

١٣ - تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري: ١٤٤.

١٤ - الإبل: ٨.

١٥ - الإبل العربية: ٥٩، ١٣٧، تاريخ الإبل: ١٩٧، البدو: ١٥٨، The Camel: ١٤٨ - ١٥٠

١٦ - ديوان شعر ذي الرمة: ٦٣٢.

١٧ - الإبل: ٥٩، البدو: ١٥٥.

١٨ - مسالك الممالك: ٢٥.

١٩ - الفلاحة اليونانية (الرومية): ١٢٩ - ١٣٢، النظم الإسلامية: ٢٠٩.

٢٠ - مسالك الممالك: ٦٢.

٢١ - حضارة العرب: ٦٢.

٢٢ - المراكز التجارية في الأرض الأردنية وعلاقتها مع جيرانها قبل الإسلام: ٣١٨ - ٣٢٠.

٢٣ - دور جذام في الفتوح الإسلامية: ١٥٠.

٢٤ - تاريخ بلاد الشام من ما قبل الإسلام حتى بداية العصر الأموي: مجلة دراسات تاريخية ع ١٩ - ٢٠: ١٥٧.

٢٥ - الإبل العربية: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٠٤. The Silk Road: 48, Camels and Camel:

٢٢ - حضارة: ٦٠، الإبل: ١٠٠، ١٠١. The Dromedary Revolution: ١٦.

٢٧ - صفة جزيرة العرب: ٣٠٢.

وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى: ٣/١٠٩٤.

٢٩ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ١/٣٠٠.

٣٠ - الأغاني: ٢٠/١٩٩.

٣١ - المصدر السابق: ١٩/١٠٣.

٣٢ - معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: ١/٧٧.

٣٣ - إقناع الإسماع ما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع: ٢٤٧.

٣٤ - الأغاني: ٢٤/٢٠٩. معجم البلدان: ٣/٣٤١.

٣٥ - الأغاني: ١/٣٢٤.

٣٦ - الشعر والشعراء: ١/٤٦٨.

٣٧ - الأغاني: ١/٣٣٩.

٣٨ - الأغاني: ١٨/٧. العقد الفريد: ٣/٣٢٥.

٣٩ - صفة جزيرة العرب: ٢٨٨، وضرية قرية لا تزال موجودة، تبعد عن المدينة ٢٥٠ كيلومتر. ينظر الحمى في شبه الجزيرة العربية. مجلة العربي. ع ٢١١: ٢١١.

٤٠ - وفاء الوفاء: ٣/١٠٨٢، ١٠٩١، ١٠٩٢.

٤١ - بليدة: تقع في منتصف الطريق من مكة إلى الكوفة. ينظر معجم البلدان: ٤/٢٨٢.

٤٢ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٣/٢٦٦.

٤٣ - المصدر السابق: ٣/٢٠٥.

٤٤ - إقناع الأسماع: ٢٠٥.

٤٥ - الأم: ٤/٢٢٩.

٤٦ - معجم ما استعجم: ٢/٦٣٣، ٣/٨٦٠.

٤٧ - الطبقات: ٣/٣٠٢، ٣٠٦.

٤٨ - المصدر السابق: ٥/٢٨١.

٤٩ - وفاء الوفاء: ٣/١٠٩٣ - ١٠٩٤.

٥٠ - الإمامة والسياسة: ١/١٧٦.

٥١ - سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي: ٣٥ - ٣٦.

٥٢ - كتاب الذخائر والتحف: ١١.

٥٣ - الأغاني: ٩/٢٦١.

٥٤ - المصدر السابق. والفلج يعرف الآن باسم الباطن. ينظر: المناسك وأماكن طرق الحج: ٥٣٥.

٥٥ - جمهرة نسب قريش وأخبارها: ١/ ١١٥ - ١١٦.

٥٦ - الكامل في اللغة والأدب: ١/١٦٧.

٥٧ - وفاء الوفاء: ٣/١٠٩٤.

٥٨ - الأغاني: ٨/١٧٦.

٥٩ - جمهرة: ١/٤٨٦. والفرش: هو فرش ملك، ويبعد عن المدينة ثلاثين ميلاً. ينظر المناسك: ٤٤١.

٦٠ - الإبل: ١٠٠ - ١٠١، Camels. p. ٤٠.

٦١- حياة الحيوان الكبرى: ١/٢٠٢،

The Syrian desert: ٢٣٥.

٦٢- ديوان الفرزدق: ٦٠٠.

٦٣ - تاريخ الإبل: ١٩٥.

٦٤ - The Camel. pp. ٢٢-٢٧.

٦٥- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات: ٤٠٤ - ٤٠٥. حياة الحيوان: ١/١٤.

٦٦ - البدو: ١٥٩، الإبل: ١٠٠.

٦٧ - الإبل: ١٠٠.

٦٨ - المصدر السابق: ٩٦.

٦٩ - Asurvery of the Holy Land. p. ١٨٤.

٧٠- عجائب المخلوقات: ٤٠٤ - ٤٠٥، حياة الحيوان: ١/١٤.

The Encyclopaedia Americana: V. ٥. p.

١٦. P. ٢٦١. The dromedry: ١٥

٧١- الإبل للصانع: ٨٣.

٧٢ - الإبل: ٩٦ - ٩٧.

٧٣ - المصدر السابق.

٧٤ - تاريخ الإبل: ١٩٥، البدو: ١٦٢.

٧٥ - The Encyclopaedia Americana. Vol. 5. p. ٢٦٢.

٧٦- البدو: ١٦٢، الإبل: ٩٦.

٧٧ - الإبل: ٩٦.

٧٨ - المصدر السابق: ١٠٥، Asurvery, p. ١٨٤.

Americana. p. ٢٦٢.

٧٩ - The Encyclopaedia

Americana. p. ٢٦٢.

٨٠ - The dromedary. p. ١٦ - The Encyclopaedia. P. ٢٦٢.

٨١- الإبل: ١٠٥.

٨٢ - The Encyclopaedia Americana. p. ٢٦٢.

٨٣- العرب والإسلام والخلافة العربية: ٨٧ - ٨٨.

٨٤ - تاريخ الإبل: ١٩٥، Camels. P. 4.

The dromedary. pp. ١٥-١٦.

٨٥- The Encyclopaedia Americana..

Vol. ٥. p. ٢٦٣. The dromedary. p. ١٥.

٨٦- تاريخ الإبل: ١٩٥.

٨٧ - حياة الحيوان: ١/١١٤ - ١١٥. مطالع البدور في منازل السرور: ٢/١٨٥.

٨٨ - سورة النحل: ٥ - ٧.

٨٩ - القول في البغال: ٢٠. الإبل للصانع: ٥٩. العرب: ٨٧ - ٨٨. Camels. pp. 1. 4.

٩٠- مباحث اجتماعية في عالمي العرب والإسلام: ١٠٣، الإبل للصانع: ١٥٣، ١٦٥، ١٧٥، تاريخ الإبل: ١٨٥، ٢٣٢.

٩١ - الإبل: ٥٩.

٩٢ - البدو: ١٧٦، الإبل: ١١٨.

The Encyclopaedia Americana, Vol. ٥, p. ٢٦٣.

٩٣-البدو: ١٧٤ - ١٧٦، الإبل: ١٢٠.

٩٤ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: ٣٩٦.

٩٥ - تاريخ الرسل والملوك: ٤٢٧/٦، تاريخ اليعقوبي: ٢٨٤/٢.

٩٦ - الأغاني: ٢٢١/١.

٩٧ - المصدر السابق: ٢٥٨/١.

٩٨ - الجغرافية والتجارة، تراث الإسلام: ١٥٤.

٩٩ - تاريخ الطبري: ٤٠٧/٢.

The Encyclopaedia Americana, Vol. ٥, p. ٢٥٧.

١٠٠- رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة: ١٢٩.

١٠١ - تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: ١٤٠.

١٠٢ - خطط الشام: ١٦٨/٥.

١٠٣ - رسالة ابن فضلان: ١٢٩.

١٠٤ - القافلة قصة الشرق الأوسط: ٤٨٦ - ٤٨٧.

١٠٥ - المصدر السابق: ٤٨٥.

١٠٦ - دائرة المعارف الإسلامية: ٤٦/١٦.

١٠٧ - إحياء علوم الدين: ٨٥/٢، ٢٦٤/٤.

١٠٨ - المصدر السابق.

١٠٩ - حلية الأولياء: ٣٣٢/٨.

١١٠ - نهاية الأرب في فنون الأدب: ٢٩٣/٤ - ٢٩٤.

١١١ - المصدر السابق: ٣٠٥/٤.

١١٢ - تاريخ اليعقوبي: ٢٥٩/٢.

١١٣ - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة: ٢١٩/٥ - ٢٢٠.

١١٤ - الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري: ١٩٧/٣.

١١٥ - العرب: ١٣٥ - ١٣٦، القافلة: ٤٨٥، The dromedary, p. ٨.

١١٦- تاريخ الطبري: ٤٠٨/٢، العرب: ١٣٥ - ١٣٦.

١١٧ - العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل القرون الوسطى: ٢٧٥ - ٢٧٦.

١١٨ - سورة الأنعام: ٩٧.

١١٩ - القافلة: ٤٨٦.

١٢٠ - تاريخ بلاد الشام: ١٥٧.

١٢١ - أسواق العرب: ٢٠، الحياة التجارية في المدينة، مجلة الثقافة، ع ٦٧٨، س ١١/٣.

١٢٢ - القافلة: ٤٨٦.

١٢٣ - The syrain desert, p. ١٥٤.

١٢٤- المختصر في تاريخ البشر: ١٧٣/١.

١٢٥ - القافلة: ٤٨٦.

١٢٦ - البدو: ١٧٤ - ١٧٦، الإبل: ١٢٠.

١٢٧ - وفاء الوفاء: ١٠٥١/٣.

١٢٨ - أخبار القضاة: ١٩٧/١.

١٢٩ - تنظيمات الجيش العربي الإسلامي في العصر الأموي: ١٣٠.

١٣٠ - الطبقات لابن سعد: ٢/ ٩ - ١٠.

١٣١ - مغازي رسول الله ﷺ: ١٠/٢.

١٣٢ - تاريخ الطبري: ٤٢١/٢ - ٤٢٢، العرب: ١٣٥.

١٣٣ - مغازي رسول الله ﷺ: ١/ ٢٣ - ٢٤، ١٠/٢، الطبقات لابن سعد: ١٠/٢.

١٣٤ - أنساب الأشراف: ٣٦٨/١، إمتاع الأسماع: ٤٥٠/١.

١٣٥ - السيرة النبوية لابن هشام: ٧٤/٤.

١٣٦ - تاريخ الطبري: ٢١٣/٣.

١٣٧ - البدو: ١٧٦.

١٣٨ - سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: ٢٨٩/١.

١٣٩ - فتح الباري: ٣٦٦/٣.

١٤٠ - المصدر السابق.

١٤١ - Camels, p. ٢٤.

١٤٢- مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي: ٤٠.

١٤٣ - المجاني الحديثة: ١٢٢/١.

١٤٤ - تنظيمات الجيش: ١٣٠.

١٤٥ - مختصر كتاب البلدان: ٢٥٢.

١٤٦ - مسالك الممالك: ٢٥.

١٤٧ - الجمازات: الجمز: العدو السريع. والجمازات: إبل بختية تدرب على نوع من السير السريع. ينظر الحيوان: ٨٣.

١٤٨ - فوات الوفيات: ١٧٧/٣.

مصادر ومراجع معتمدة

أولاً - المصادر

- **إحياء علوم الدين**: للغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.
- **أخبار القضاة**: لوكيع، محمد بن خلف بن حيان: تح. عبدالعزيز مصطفى المراغي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٧ - ١٩٥٠م.
- **الأغاني**: للأصفهاني، أبي الفرج علي بن الحسين، دار الكتب، القاهرة، ١٩٣٠م.
- **الأم**: للشافعي، محمد بن إدريس، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- **الإمامة والسياسة**: لابن قتيبة، أبي محمد عبدالله بن مسلم، تح. طه محمد الزيني، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع**: للمقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، تح. محمود محمد شاكر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤١م.
- **أنساب الأشراف**: للبلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، تح. محمد حميدالله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م.
- **تاريخ الرسل والملوك**: للطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تح. محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠ - ١٩٦٩م.
- **تاريخ اليعقوبي**، لليعقوبي، أحمد بن واضح، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
- **تهذيب تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر**، لعبدالقادر بدران، ط. ٢، دار المسيرة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، لابن بكار، أبي عبدالله الزبير، تح. محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، للأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبدالله، القاهرة، ١٩٣٢م.
- **حياة الحيوان الكبرى**، للدميري، كمال الدين محمد بن موسى، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- **ديوان شعر ذي الرمة**، لذي الرمة، غيلان ابن عقبة العدوي، تصحيح كارليل هنري هيس مكارثي، كمبريج، ١٣٧١هـ/ ١٩١٩م.
- **ديوان الفرزدق**، للفرزدق، همام بن غالب ابن صعصعة، شرح علي فاعور، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة**، سنة ٢٧٩هـ/ ١٩٢١م، لابن فضلان، أحمد بن فضلان بن العباس، تح. سامي الدهمان، ط. ٢، مديرية إحياء التراث العربي، دمشق، ١٩٧٧م.
- **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، للصالحي الشامي، محمد بن يوسف، تح. مصطفى عبدالواحد وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٢ - ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٢ - ١٩٧٩م.
- **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، للعصمامي، عبدالملك بن حسين، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ.
- **السيرة النبوية**، لابن هشام، أبي محمد عبدالملك، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- **صفة جزيرة العرب**، للهمداني، أبي محمد الحسن بن أحمد، طبعة ليدن، ١٩٦٨م.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل، أبي القاسم القصيبي، بيروت، د. ت.
- **الطبقات**، لابن سعد، محمد، مطبعة بريل، ليدن، ١٣٢٢هـ.
- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، للقزويني، زكريا محمد بن محمد، تح. فاروق سعد، ط. ٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، أبي عمر أحمد بن محمد، تح. أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٨ - ١٩٥٣م.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- **الفلاحة اليونانية والرومية**، لقسطوس بن لوقا، تر. سرجس بن هليا.، المطبعة الوهابية، القاهرة، د. ت.
- **فوات الوفيات**، للكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣ - ١٩٧٤م.
- **الكامل في اللغة والأدب**، للمبرد، محمد بن يزيد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- **كتاب أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، للأزرقي، محمد بن عبدالله بن أحمد، غنتقة، ١٢٧٥هـ.
- **كتاب الجغرافيا**، لابن سعيد المغربي، أبي الحسن علي بن موسى، تح. إسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت، ١٩٧٠م.

- كتاب الحيوان، للجاحظ، أبي عثمان عمرو ابن بحر، تح. عبد السلام هارون، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩.
- كتاب الذخائر والتحف، لابن الزبير، القاضي الرشيد. تح. محمد حميد الله، الكويت، ١٩٥٩م.
- كتاب القول في البغال، للجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، تح. شارل بلا، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
- المختصر في تاريخ البشر، لأبي الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، ط. ١، المطبعة الحسينية، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- مختصر كتاب البلدان، لابن الفقيه، أبي بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني، تح. دي غويه، بريل، ١٨٨٥م.
- مسالك الممالك، للاصطخري، أبي إسحاق إبراهيم بن محمد. بريل، ليدن، ١٩٦٧م.
- مطالع البدور في منازل السرور، للغزولي، علاء الدين علي بن عبدالله، ط. ١، ١٣٠٠هـ.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله الرومي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩ - ١٩٨٦م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، للبكري، أبي عبدالله عبدالعزيز. تح. مصطفى السقا، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٦٤ - ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٥ - ١٩٤٩م.
- مغازي رسول الله ﷺ، للواقدي، محمد بن عمر، تح. مارسدن جونسن، ط. ٣، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، للحربي، إبراهيم بن إسحاق، تح. حمد الجاسر، دار اليمامة - الرياض، مطبعة المتنبي - بيروت، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، للتنوخي، أبي علي المحسن بن علي، تح. عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧١ - ١٩٧٣م.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري، أحمد بن عبدالوهاب، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت.
- وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، للسمهودي، نورالدين علي بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م

ثانياً - المراجع

أولاً المراجع العربية والمترجمة

- الإبل العربية الأصيلة، للحيتي، حنا ناصر، ط. ١، طرابلس، لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
- الإبل العربية، لمحمد عبدالله الصانع، ط. ١، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٣م.
- أسواق العرب، عرض أدبي تاريخي للأسواق الموسمية عند العرب، لعرفان محمد حمور، ط. ١، بيروت، ١٩٧٩م.
- البدو والبادية، صور من حياة البدو في بادية الشام، لجبور، جبرائيل سليمان، ط. ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م.
- تاريخ الإبل في ضوء المخلفات الأثارية والكتابات القديمة، للهاشمي، رضا جواد، مجلة آداب جامعة بغداد، ملحق العدد ٢٣، بغداد، ١٩٧٨م.
- تاريخ بلاد الشام من ما قبل الإسلام حتى بداية العصر الأموي ٦٠٠ - ٦٦١م، لإحسان عباس، لجنة تاريخ بلاد الشام، الجامعة الأردنية، عمان، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- تاريخ التجارة منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث، لجورج لوفران، ترجمة هاشم الحسيني، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، لعبدالعزيز الدوري، ط. ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٤م.
- تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، لأحمد صادق سعد، ط. ١، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م.
- تنظيمات الجيش العربي الإسلامي في العصر الأموي، للجنابي، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٤م.
- الجغرافية والتجارة، تراث الإسلام، مجموعة من المستشرقين، ترجمة جرجيس فتح الله، ط. ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨م.
- الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، لفتحي عثمان، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- حضارة العرب، لغوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، ط. ٣، دار إحياء التراث، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الحمى في شبه الجزيرة العربية، لعمر دراز، مجلة العربي، ع ٢١١، الكويت، ١٩٧٦م.
- الحياة التجارية في المدينة بعد الهجرة، لإحسان عباس، مجلة الثقافة، ع ٦٧٨، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.
- خطط الشام، لمحمد كرد علي، ط. ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- دائرة المعارف الإسلامية، لهوتسما وآخرون، ط. ٢، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٦٩.
- دور جذام في الفتوح الإسلامية، لصالح الحمارنة، مجلة دراسات تاريخية، العدد ١٩/ ٢٠، دمشق، ١٩٨٥م.
- الشعوب والسلالات الإفريقية، لمحمد، محمد عوض، ط. ١، القاهرة، ١٩٦٥م.
- العرب والإسلام والخلافة العربية، لـ ي. أ. بليايف، ترجمة أنيس فريحة، ط. ١، مطابع الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٣م.

- **العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل القرون الوسطى**، لجورج فضلو، ترجمة السيد يعقوب بكر، الأنجلو المصرية مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٥٨م.
- **القافلة، قصة الشرق الأوسط**، لكارلتون كون، ترجمة برهان الدجاني، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٩م.
- **مباحث اجتماعية في عالمي العرب والإسلام**، لعمر رضا كحالة، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- **المجاني الحديثة**، للويس شيخو، ط. ١ - ٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٦ - ١٩٧٢م.
- المراكز التجارية في الأرض الأردنية وعلاقتها مع جيرانها قبل الإسلام، لصالح الحمارنة، ضمن كتاب، ١٩٨٧-١٩٨٢

studies in the history and Archaeology of Jordan Department of Antigites, by Adnan Hadidi, 3 Vol., Amman, Hashemite Kingdom of Jordand, 1982-1987

- مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، لبرهان الدين دلو، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥م.
- النظم الإسلامية، لديموبيد، موريس غودفروا، ترجمة فيصل السامر وصالح الشماع، ط. ١، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦١م.

ثانياً - المراجع الأجنبية

- Bannister, J.T, Asurvery of the Holy Land, 1843.
- Beebe, H. Keith, The dromedary Revolution, the instute for antiquity and christianity, the clarsmont Graduate School, Occeiental Coollege, California, U. S. A, 1990.
- Bulliet, Richard W. The Camel and the Wheel, Harvard University, 1975.
- The Encyclopedia Americana, international edition, 30 vols., New York, U. S. A. 1978.
- Franck, Irene M., and Brownstone, David M. The Silk Road, New York, U. S. A. Oxford, England, 1986.
- Grant, Christina Phelps, The Syrian desert, Garavans, Travel and exploration, London, 1937.
- Yagil R. Caels and Camel milk, food and agricultural, Organization of the United Nations Rome, 1982.

تاريخ التدوين ومواد الكتابة

الدكتور/ أحمد سعيد عبدالله
جامعة الموصل - العراق

إن الورق هو المادة الرئيسة للكتابة والطباعة، وهو أحد الوسائل المهمة في نقل الأفكار والعلوم والمعرفة الإنسانية والعقائد الدينية. وأي استعراض لتاريخ الورق لابد من أن يبدأ بمواد الكتابة، التي سبقت صناعة الورق بآلاف السنين، بل منذ بدء الخليقة ورغبة الإنسان بتسجيل أفكاره ونقلها وتوثيق الأحداث المهمة في حياة المجتمعات جامحة، وقد بدأ الإنسان بذلك عن طريق التداول الشفهي والحفظ الشخصي. ثم كانت الصور المحفورة على الصخور في بقاع العالم القديم التسجيل الأول للإنسان، وإن افتقد الترابط والاستمرارية؛ لأنه تميز عن النقل الشفهي بالثبوت، وعدم الاعتماد على الذاكرة في نقل الأحداث، على الرغم من بدائيته وخشونة المواد المستعملة آنذاك. وقد عثر على أقدم النقوش على الصخور على جدران أحد الكهوف في منطقة التامير بشمال إسبانيا، التي يقدر عمرها بثلاثين ألف سنة[١].

وقد بينت الدراسات الآثارية أن الحضارة العراقية الوركاء (اوروك) قد عرفت أصول التدوين قبل أي منطقة في العالم، وذلك قبل أكثر من خمسة آلاف سنة، حيث عثر في الطبقة الرابعة(ب) من المدينة المذكورة، وفي أحد معابدها، على أكثر من رقيم طيني، تتضمن وثائق اقتصادية بأقدم أنواع الكتابة، وبأبسط أشكالها، وهي الكتابة الصورية، وذلك في حدود ٣٥٠٠ سنة قبل الميلاد، في العصر المسمى الشبيه بالكتابي،

ويشمل هذا الدور النصف الثاني من عصر الوركاء وعصر جمدة نصر[٢]. هذه المرحلة التي أعقبت ثورة إنتاج القوت، وتوصل الإنسان إلى معرفة الزراعة، وتدجين الحيوان، والاستقرار في قراه الزراعية، التي نمت فيها المهارات والمعارف، وتطورت فيها التقنيات وتنوعت، تبعاً لحاجات الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية. ولقد تطور الكثير من تلك القرى في الألف الرابع قبل الميلاد في شمال وادي الرافدين ووسطه وجنوبه

إلى نواة لعديد من المدن، عرفت واشتهرت في مطلع الألف الثالث قبل الميلاد، وصارت حواضر مزدهرة لأول نظام سياسي وأقدمه عرفه التاريخ القديم، المسمى بدول المدن السومرية[٣]. وباختراع السومريين للكتابة خطت المدنية خطوات حاسمة إلى الأمام.

استخدم السومريون الرقم والألواح الطينية للكتابة، إضافة إلى الصخور، وامتازوا على من جاورهم من شعوب ذلك الزمان بتفوقهم الحضاري، الذي يعود إلى طريقتهم الفذة، التي ابتكروها للكتابة؛ فقد كان الكاتب يطبع العلامات على الطين، وهو لا يزال طرياً بوساطة قلم من الخشب أو القصب مثلث الرأس، فيقوم بإملاء وجه الرقيم والحافة، وبعد أن يجف الوجه يبدأ بإملاء الوجه الثاني، والحافة أيضاً، وفي بعض الأحيان تكون الحافات خالية من الكتابة[٤]، تجفف الألواح بعد ذلك بتعريضها للشمس. واستمر استخدام الألواح الطينية في التدوين عدة قرون لتوافر الطين بتلك المنطقة بكميات تكاد لا تنفد، ولذلك فقد بنى الناس بيوتهم وكهوفهم ومعابدهم وأسوار مدنهم من الطين المفخور إضافة إلى صناعة ألواح الكتابة.

لقد كانت الكتابة في مرحلتها الأولى تصويرية؛ أي إن أشكالها مشتقة من أشياء تراها العين في الحياة اليومية، إنسان ومسكنه. حيوانات داجنة. حيوانات الصيد. قناة وسمك نهري. نباتات وخضروات مزروعة. أسلحة. معدات منزلية، أدوات زراعية. ولقد وضحت العبقرية التصويرية للسومريين في الصياغة التخطيطية لهذه الصور: فقد كانت لديهم الموهبة في إبراز كل ما هو ضروري في كل مادة، ورسمه بضربات قليلة صائبة. وفي أول كتابة كانت العلامة تمثل الكلمة والصوت معاً؛ أي إن بعض العلامات كانت تستخدم لغرض مزوج، فتكون لها مرة قيمة صوتية ومرة أخرى تكون رمزاً. ولقد كان هذا الازدواج عاملاً معقداً، مما أدى مع الزمن إلى وضع مصححات قصد بها تبسيط الكتابة وتفادي خطر الخطأ في التفسير. وهكذا أصبحت الكتابة التصويرية تخطيطية أكثر من قبل أن تنتهي إلى التجرد التام[٥]. ومن الطريف أن نشير إلى استمرار استخدام بعض الكتابات الصورية إلى الآن، مثل الأرقام اللاتينية، وبعض رموز الرياضيات والفلك.

وباختراع الكتابة يبدأ التاريخ المدون للجنس البشري. وذلك أن أقدم السجلات المكتوبة في رأي المختصين، التي تم اكتشافها حتى الآن، تتعلق بصفة جوهرية بمسائل اقتصادية، مثل حسابات العمال، وقوائم الحاشية، والممتلكات وغيرها. ويبدو أن من النادر العثور علي أي إشارة عن الدين أول الأمر، ولكن أصبحت النصوص أكثر وضوحاً بمرور الوقت، فاتسعت أهميتها تبعاً لذلك، حيث أخذت الأسماء بالظهور بما يخص المدن والملوك والآلهة. أما تسجيل الأحداث فلم يعد نسبياً، وأصبح دقيقاً خلال بضع عشرات من السنين، وكانت هذه الدقة ملموسة وبخاصة عندما نعلم أن الحوادث التي تم تحديدها كانت قد حدثت قبل خمسة آلاف سنة تقريباً[٦]. وعلى الرغم من مرور مدة طويلة قبل أن يثبت نظام العلامات المعقدة، الذي اشتملت عليه الكتابة السومرية، إلا أن عدد العلامات الصورية المستخدمة قد زاد

على ألفي علامة ، غير أن هذا العدد الكبير من العلامات الصورية اختصر في منتصف الألف الثالث قبل الميلاد إلى ما يقرب من ثمان مئة علامة. وبعد قرن ونصف من هذا التاريخ أصبح عدد العلامات المستخدمة في الكتابة لا يتجاوز ست مئة علامة. وفي بداية الألف الثاني قبل الميلاد لم يبق من العلامات سوى خمس مئة علامة تقريباً[٧].

ومن أبرز ما عثر عليه من النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد اللوح الذي عرف بمنحوتة أور - ننا السلالية، حيث يظهر ملك لكش أور - ننا مرتين مع أطفاله وحامل قدحه، وقد ملأت الكتابات الأولى الفراغات بين رسوم الأشخاص وعلى وزراتهم. وكذلك العمل الفني الشهير الذي تمثله مسلة العقبان، الذي يشترك فيه التاريخ والمعتقد الديني معاً في تخليد ذكرى عمل حربي، هو النصر الذي ظفر به أناتم ملك لكش على مدينة أما المجاورة[٨].

ثم تطورت الكتابة لدى السومريين ليصبح سن قلم الكتابة مثلث الشكل: ليكون أحد طرفي الخط الذي يحفره أعرض من الطرف الآخر. ومن هنا اتخذت أشكال العلامة الكتابية طابعاً جديداً (ما ندعوه الآن بالخط المسماري) وقد وصلت الكتابة السومرية إلى هذه المرحلة قبل عام ٢٥٠٠ قبل الميلاد. الذي نحت فيه التمثال الحجري للكاتب المشهور دودو في مدينة لكش، والذي نقش بالخط المسماري على قاعدته إهداء إلى معبود مدينة لكش. وبتطور الكتابة انتشرت المعرفة بين الناس حيث وُجد في مكتبة المعبد في مدينة لكش عدد كبير من الألواح نقش على أحدها درس في التاريخ القديم منها عبارة «عندما خلق الإنسان لم يكن يعرف أكل الخبز أو ارتداء الثياب، لقد كان الناس يمشون على أطرافهم الأربعة ويقضمون الحشائش ...»[٩].

وكذلك كانت بابل مدينة كبيرة ومزدهرة، وكان كتبتها مثقلين بالعمل إلى حد كبير، لقد كان هؤلاء الكتبة يمثلون الطبقة المتعلمة. وقد سن حمورابي المبدأ القانوني الصارم (العين بالعين) في عهده الذي بدأ حوالي عام ١٧٩٢ قبل الميلاد، ونقش تشريعه المشهور على عمود أسطواني طويل من الديوريت الأسود، وهو حجر شديد الصلابة[١٠]. ولقد ساعد الخط المسماري واللغة الأكدية على انتشار تراث وادي الرافدين الثقافي والحضاري في الوطن العربي وفي معظم أجزاء الشرق القديم، وكان الكثير من الرياضيين والفلكيين والفلاسفة اليونان قد قصدوا العراق: لينهلوا من ينابيع المعرفة[١١].

وقد اهتم الآشوريون بالكتابة مستخدمين الألواح الطينية، وربما تمثل الرقم الطينية المكتشفة في العاصمة الآشورية نينوى، التي يظن أنها تعود إلى مكتبة آشور بانيبال (٦٦٩ - ٦٢٦ قبل الميلاد)، أرقى ما تم الكشف عنه من الكنوز الأثرية في العراق[١٢]، حيث تحتوي هذه المكتبة أكثر من خمسة وعشرين ألف رقيم طيني، إضافة إلى أعداد كبيرة من الكسر، وهذه الرقم ذات مضامين مختلفة، منها ما يتعلق بالأمور الدينية كالقصص والأساطير والملاحم والأدعية والتراتيل، ومنها ما يخص العلوم كالطب والكيمياء والرياضيات وعلم الفلك والتنجيم والتاريخ والجغرافية، وبعضها الآخر معاجم لغوية دونت

باللغتين السومرية والبابلية مع قوائم بأسماء الآلهة والمواد بشتى أنواعها، وقوائم بأسماء البلدان والمدن والجبال والأنهار والطيور والنباتات، وغيرها كثير[١٣]. كما عثر في المكتبة على ألواح من العاج مستطيلة الشكل ومتصلة مع بعضها بأسلاك من النحاس، وتؤلف بمجموعها ما يشبه الكتاب[١٤]. ويروى أنه كان للكتابة عند الآشوريين إله اسمه نابو، وقد سأله آشور بانيبال أن يبارك مكتبته، وأن يساعده على إتمامها. كما وجدت ألواح فخارية في المكتبة تصب اللعنات على كل من يسرق لوحاً من المكتبة. وقد تم ترقيم الألواح المستعملة في تسجيل العمل، إضافة إلى العثور على ألواح تضم فهارس للمؤلفين، مع ترتيب الألواح حسب الموضوعات. وفي هذا السياق يمكن القول إن مكتبة آشور بانيبال قد حفظت لنا نصوصاً كثيرة من الملاحم والقوانين والطقوس الدينية، مثل قصة الخليقة والطوفان وملحمة كلكامش التي لم نعرفها إلا بترجمتها الآشورية، التي كانت محفوظة في المكتبة الملكية في نينوى[١٥].

ويبدو أن استخدام الخشب مادة للكتابة كان محدوداً جداً، ربما لصعوبة حفر العلامات عليه ناهيك عن سرعة تلفه، ومع ذلك أشير في بعض النصوص إلى ألواح الأرز والسرو التي استخدمت لهذا الغرض. حيث استخدم الخشب المغلف بصفيحة من النحاس لرسم انتصارات الملك شلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ قبل الميلاد) في معركته مع الفينيقيين على بوابة قصره في منطقة بلوات قرب النمرود. هذا الرسم الذي تم بطريقة الطرق والكتابة المسمارية فوق الرسوم المعبرة عن مراحل المعركة[١٦]، ثم استخدم الآشوريون ألواحاً مستطيلة الشكل تقريباً من الخشب، مغطاة بطبقة خفيفة من الشمع؛ لتسهل مهمة طبع العلامات المسمارية عليها بوساطة الضغط، وكانت هذه الألواح يربط بعضها ببعض بوساطة أحزمة جلدية مكونة ما يشبه الكتاب[١٧].

وفي المدة نفسها استخدم الفينيقيون ألواح خشب الأرز المغطاة بطبقة رقيقة من شمع العسل، واستخدام قلم من المعدن المدبب الطرف للكتابة على السطح الشمعي، وكانت الخطوط التي يحفرها القلم في الشمع تكشف تحتها عن لون الخشب الأبيض، وبذلك تتضح معالم هذه الخطوط وسط قتامة الشمع الأصفر[١٨]. وبهذه الطريقة لم يكن أسلوب الكتابة المسمارية ليلائم هذا السطح، فاستخدم الفينيقيون الخطوط المستقيمة لتطوير الكتابة السومرية، واختصروا العلامات المسمارية الكثيرة بعدد محدود من الحرف التي دعيت فيما بعد بالأبجدية، وقد كان للفينيقيين سفن تجارية تخوض عباب البحر الأبيض المتوسط، واتصلت بالإغريق كما أشار إلى ذلك الشاعر الإغريقي هوميروس في إلياذته بقوله: «هنالك جاء جمع من الفينيقيين، رجال البحر المشهورون»، فانتقلت الكتابة وموادها إلى الإغريق كما قال هيرودوت: «لقد أدخل الفينيقيون إلى بلاد اليونان مجموعة كبيرة من الفنون، وكان من بينها الكتابة». وهو على حد علمي ما لم يكن يعرفه الإغريق من قبل، وكان هيرودوت يكتب حسب الطريقة الفينيقية على لوح خشب مغطى بالشمع وقلم من حديد[١٩].

لقد كان المصريون أول من كتب على سطح

أوراق النباتات، فاستخدموا أوراق النخيل، وتلاهم الرومان، حيث تقطع شرائح طويلة من أوراق النخيل بعرض حوالي خمسة سنتيمترات وتستخدم قطعة معدنية للكتابة عليها، ومن ثم تملأ إشارات الكتابة بصبغ مصنوع من كاربون الرماد، مما يميز الحروف ويوضحها[٢٠]، وقد استخدمت أوراق الموز والزيتون في أماكن أخرى من العالم، وحسب الأنواع المتوافرة في كل موقع، وقد طور المصريون استخدام النباتات مادة للكتابة بصناعة القراطيس من نبات قصب البردي النامي بكثافة في وادي النيل آنذاك، ومن العسير تحديد الوقت الذي اكتشف فيه طريقة إعداد ورق البردي للكتابة من سيقان قصب نبات البردي[٢١].

وقصب البردي نبات ذو ساق طويل يتراوح ارتفاعه بين ثلاثة وسبعة أمتار، ويمتاز بنعومته وخلوه من العقد، ويستدق باتجاه الأعلى حيث مجموعته الزهرية، وقد استخدم هذا النبات لصناعة الحبال والقوارب والملابس. ولتصنيع القراطيس يؤخذ قصب البردي ويقطع بأداة حادة إلى شرائح طويلة رفيعة، وتوضع هذه الشرائح على صفيحة جنباً إلى جنب حسب العرض المطلوب، ومن ثم توضع طبقة أخرى من هذه الشرائح عمودية على اتجاه الشرائح في الطبقة السابقة. وهكذا حتى تصل إلى السمك المطلوب. وبعد أن ترطب لإظهار الصمغ الطبيعي من الشرائح تدق بمطرقة ثقيلة. فتتماسك الشرائح بفعل ما تحتويه من مادة لاصقة، وبهذا تتكون صفيحة لزجة لتجف في الشمس. ثم تسوى أطرافها وينعم سطحها بحجارة ناعمة، وكان طول الصفيحة يبلغ نحو أربعين سنتيمتراً، وكذلك عرضها. وكانت الصحائف تلصق ببعضها من أطرافها؛ لتكون لفافة ينتهي أحد طرفيها بخيط تربط به. وكان الكاتب وهو يرتب ما يكتبه بشكل أعمدة يكتب على الوجه الذي تعلوه الشرائح الأفقية لتسهيل مهمته. ومن أقدم القراطيس لفافة يبلغ طولها نحو ثلاثة وعشرين متراً، تعود إلى عام ١٦٠٠ قبل الميلاد، وقد عثر عليها مع العديد من لفافات البردي محفوظة بشكل جيد في أهرامات مصر[٢٢].

وقد احتوت مكتبة الاسكندرية آلاف الكتب المدونة على قراطيس البردي في القانون والفلك والطب والتشريح والأحياء والفلسفة والسحر وغيرها من فروع المعرفة. وكانت هذه الكتب مكدسة فوق الرفوف على شكل لفائف من الورق، أعلاها الكتب التي يكثر طلبها، وكل كتاب مذيل برقعة تتدلى من طرفه الظاهر، موضح عليها عنوانه وموضوعه واسم مؤلفه، وكان كثير من الكتب مغلفاً بغلاف من القماش السميك لحمايته، وفي بعض الأحيان كانت صحائف البردي تلف حول محور من الخشب يبرز من أحد طرفيه على شكل مقبض جذاب[٢٣].

واستخدمت الجلود في الكتابة، وجاء ذكر الرق في نصوص الحقبة الأخمينية[٢٤]، وشاع استخدامها منذ القرن الثاني قبل الميلاد، وتميزت بسهولة تداولها وعمرها الطويل، وقد حفظت لنا العديد من الأحداث المهمة في التاريخ اليوناني والعربي، كما حفظت عدداً من النسخ الأولى للمصحف الكريم بعد أن سطع نور الإسلام على العالم. وهناك أنواع من الجلود المستخدمة في الكتابة حسب مصدر الجلد وطريقة صناعته، ويبين ابن

النديم في كتابه (الفهرست) أن العرب كانت تكتب في أكتاف الإبل واللخاف، وهي الحجارة الرقاق البيض، وفي العسب عسب النخيل[25]، وكذلك في الرق، وهو ما يرقق من الجلد ليكتب فيه[26]. والأديم، وهو الجلد الأحمر أو المدبوغ، والقضيم وهو الجلد الأبيض، وفي حديث الزهري أن الرسول محمداً ﷺ قبض (والقرآن في العسب والقضيم والكرانيف)[27]، أما الرق فقد ذكره الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز ﴿**والطور. وكتاب مسطور. في رق منشور**﴾[28].

كما كتب العرب في المهارق، وهي الصحف البيضاء من القماش ومفردها مهرق، وهو لفظ فارسي معرب، يعرفه ابن منظور بأنه ثوب حرير أبيض يسقى الصمغ ويصقل، ثم يكتب فيه[29]، ويظهر أن هذا النوع من مواد الكتابة كان ثميناً، فلا يكتب فيه إلا الأمور المهمة، حيث قال الجاحظ: «لا يقال للكتب مهارق حتى تكون كتب دين أو كتب عهود وميثاق وأمان»[30].

ومع انتشار الدعوة الإسلامية وفتح الأمصار واتساع الدولة ازدادت الحاجة إلى مواد الكتابة التي تتعلق بشؤون الدولة. وبفتح مصر تعرف العرب أوراق البردي التي كان يعمل منها «كاغد أبيض يقال له القراطيس»[31]. فأصبحت المادة الرئيسة للكتابة في الدولة الإسلامية آنذاك.

كانت الخطوة الأولى في مجال صناعة الورق، باعتماد مبدأ تفتيت المواد النباتية إلى أليافها الأولية، ومن ثم تجميع هذه الألياف بشكل صفائح للكتابة، قد بدأت بحدود عام ١٠٥ ميلادي، عندما اقترح تساي لون، الموظف في بلاط الإمبراطور الصيني هوتاي، استخدام الحرير بدلاً من صفائح البامبو والكتابة عليه بالحبر، وقد نجح فيما بعد في صناعة الورق من شباك صيد السمك، وقلف أشجار التوت ولحائها، وقد كافأه الإمبراطور على ذلك بتعيينه نبيلاً في البلاط عام ١١٤ ميلادي[32]. وقد بقيت هذه الصناعة حكراً على الصين والمناطق المحيطة بها عدة قرون.

وتتعدد الروايات التي تتحدث عن طريق انتقال صناعة الورق من الصين إلى العالم الإسلامي، حيث يشير أحد المصادر إلى أن العرب عندما فتحوا سمرقند، المدينة المتاخمة لحدود الصين، في بداية القرن الثاني للهجرة (٧٠٤ ميلادي)، وجدوا في سمرقند الورق الذي كانوا يجهلونه إلى ذلك الوقت، وكان يربط سمرقند ببلاط الصين طريق تجاري قديم، وعن هذا الطريق وصل إليها اختراع الورق الصيني[33]. ويعزز هذا الرأي مصدر آخر فيقول: إن العرب وجدوا مصنعاً للورق الحريري في سمرقند[34].

كانت صناعة الورق آنذاك تستخدم الدنان الخشبية، وقدراً كبيراً من قدور الطهو التي تعلق فوق النار، ومطرقتين خشبيتين، لكل منهما ذراع طويلة وكتلة قوية من الحجر، وكمية كبيرة من الرماد المتخلف عن حرق الخشب. كان العمل يبدأ بوضع النباتات مثل القنب، الذي كان يدعى بالغاب الهندي، في القدور، ومعها محلول قوي من ماء القلي المستخلص من رماد الخشب، وبعد أن يغلى الخليط بشدة تغسل النباتات جيداً، ثم تدق بالمطرقة فوق كتلة الحجر، حتى تتحول إلى عجينة طرية، بعد ذلك تضاف كمية كافية من الماء إلى

العجينة حتى يجف قوامها وتصير أشبه بسائل الصابون، ثم يصب هذا السائل في مصفاة مصنوعة من شرائح رقيقة من الخيزران أو الخشب، مثبتة بشكل متقاطع على إطار خشبي، وبينها مسافات بالغة الضيق، فيسقط ما به من ماء، ويتبقى فوق المصفاة طبقة منبسطة من ألياف متماسكة، هي فرخ الورق المطلوب، وكان الأمر يحتاج إلى دقة كبيرة، لنزع هذا الفرخ الرطب من المصفاة، ونشره فوق لوح مسطح لتجففه حرارة الشمس[٣٥].

وبقيت سمرقند المصدر الرئيس لهذا الورق، الذي كان يدعى بالكاغد في العالم الإسلامي، حيث ذكر الجاحظ أن الكاغد يجلب من الصين ومن سمرقند[٣٦]، وكذلك قال ابن حوقل في حديثه عن بلاد ما وراء النهر أن لهم الكاغد الذي لا نظير له في الجودة والكثرة[٣٧]. وقد غلب اسم الكاغد السمرقندي على هذا الورق عدة قرون، حتى قال الثعالبي: «إن كواغيد سمرقند عطلت قراطيس مصر والجلود التي كان الأوائل يكتبون بها؛ لأنها أحسن وأنعم وأرفق وأوفق ولا تكون إلا بسمرقند والصين»[٣٨].

ثم لم تلبث صناعة الورق أن انتقلت إلى العرب عندما أمر الخليفة العباسي هارون الرشيد بجلب صناع الورق من سمرقند. وإنشاء أول معمل لصناعة الورق في بغداد في نهاية القرن الثاني للهجرة (٧٩٣ ميلادي)[٣٩]. وبذلك كثر الورق وفشا عمله بين الناس. ولما يتميز به هذا الورق أمر الرشيد «أن لا يكتب إلا في الكاغد؛ لأن الجلود ونحوها تقبل المحو والإعادة فتقبل التزوير، بخلاف الورق فإنه متى محي فسد، وإن كشط ظهر كشطه»[٤٠]. وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأمصار وتعاطاها من قَرُبَ وبَعُدَ.

وفي إحدى المخطوطات من كتاب في علم المصطلح الشريف نجد شرح صناعة الورق، حيث يبدأ بالتعريف بالنبات المصنوع منه فيقول: «أصل الورق من نبات القنب، أقصره يطول على القصب الفارسي، ويسمى الخندريس، وبزره الشذانق (الشهدانق)، وينبت ببلاد الشرق وبلاد الفرنجة، فيكسر ذلك النبات ويدق، ويلف حبالاً جافية، تعمل في المراكب الكبار إلى أن تذهب قوتها، فتباع وتجلب إلى معامل الورق وتصنع أوراقاً».

وفي كتاب (عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب)، الذي ألفه للأمير المعز بن باديس نجد الشرح التفصيلي لصناعة الورق كما يأتي: «نأخذ الحبل القنب الشامي، فتنقض فتله وتبله وتسرحه بالمشط حتى يلين، ونأخذ ماء الجير الأبيض العال فتنقعه فيه ليلة إلى الصباح، ثم تفركه بيدك وتبسطه في الشمس حتى يجف نهاراً كاملاً، ثم تعاوده إلى ماء الجير غير الماء الأول ليلة إلى الصباح، ثم تفركه بيدك كفركك الأول، وتبسطه في الشمس ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك، فإن بدلت ماء الجير كل يوم كان أجود، فإذا تناهى بياضه اقرضه بالمقراض صغاراً، ثم انقعه في ماء عذب سبعة أيام أيضاً، تبدل له الماء كل يوم، فإذا ذهب منه الجير دقه في جرن دقاً ناعماً، وهو ندي طري، فإذا لم يبق فيه شيء من اليبس والعقد تأخذ ماء آخر في إناء نظيف فتحلله حتى يصير مثل الحرير، ثم تعمد

إلى قوالب على قدر ما تريد، تكون معمولة في السمار، تكون على شكل السل في النسيج، عرضها وطولها على ما تحب من تقطيع الورق، وتكون مفتوحة الحيطان، ثم تعمد إلى ذلك الحبل القنب المعمول فتضربه ضرباً شديداً حتى يختلط في قصرية كبيرة، وتغط ذلك القالب في الماء وتحركه وتسويه بيديك على وجه، فلا يكون موضع ثخيناً وموضع رقيقاً، فإذا أحكمته فأقمه على قالبه منصوباً حتى يأتي على ما تريد، ثم تقلب أعلى القالب على لوح وتلصقه على حائط نظيف مملس، وتتركه حتى يجف ويسقط»[41].

لقد طور المسلمون صناعة الورق و«ناله على أيدي المسلمين التغيير المهم، الذي يعد حادثاً في تاريخ العالم، فإن المسلمين نقوه مما كان يستعمل في صناعته من ورق التوت ومن الغاب الهندي»[42]، واستخدم «العرب القطن، ومن الثابت أيضاً أن العرب اخترعوا من الأسمال صناعة الورق الصعبة الكثيرة التراكيب»[43]. كما استخدم العرب النشا بدلاً من الصمغ المستخرج من الأشجار لإشباع الورقة، ومنع تشرب السوائل، وانتشار حبر الكتابة، وكانت هذه العملية تدعى بسقي الكاغد أو العلاج، وتتم بأن «نأخذ الأرز ونطبخه في طنجير مجلي من الصدأ بماء عذب صاف، حتى يخرج نشاه كاملاً نصفيه وندلي الورق في ذلك النشا المصفى، وننشره على القصب الفارسي حتى يجف، نصقله، ويكون ذلك الماء المغلي فيه الأرز لا كثيراً فيصير مائعاً، ولا قليلاً فيصير كثيفاً، يتجسد على الورق ويتقشر، بل يكون في التحد»[44].

وقد كان لهذا التطور أثره الفاعل في تصنيع ورق صبر على مرور عشرات القرون، وحفظ لنا ذخراً قيماً من المخطوطات التي شملت العلوم الدينية والدنيوية كافة، ومنها أقدم مخطوطة مكتوبة على الورق بعنوان (غريب الحديث) لأبي عبيد القاسم بن سلام، وقد كتب في ذي القعدة عام ٢٥٢هجرية، وهي محفوظة في مكتبة جامعة ليدن في هولندا[45]، بينما «لم يبق شيء من المخطوطات الصينية التي ترجع إلى تلك القرون الأولى»[46]، ولم يكن صمود هذه المخطوطات مصادفة محضة، وإنما كان تحقيقاً لمواصفة دقيقة، عبر عنها القلقشندي في كتابه الموسوعي (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) بقوله: «وأحسن الورق ما كان ناصع البياض، غرفاً صقيلاً، متناسب الأطراف، صبوراً على مرور الزمان»[47].

وقد انتقلت صناعة الورق في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) إلى الشام وفلسطين ومصر، ومنها إلى المغرب وصقلية. وفي منتصف القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) وصلت هذه الصناعة إلى الأندلس. وكذلك إلى إيطاليا، وكان ذلك بتأثير المسلمين في صقلية، أما فرنسا فقد انتقلت إليها صناعة الورق من إسبانيا. ويعترف المؤرخون بأن «هذه الصناعة من أجلّ الخدمات التي أسداها الإسلام إلى أوربا، ولولاها لما تم اختراع الآلة الطابعة ذات الحروف المتحركة، ولولا الورق والآلة الطابعة معاً لما تيسر للعلم أن ينتشر في أوربا بهذه الصورة العامة التي انتشر بها»[48].

ومن فرنسا انتشرت صناعة الورق إلى ألمانيا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وإلى هولندا في نهاية القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وفي هذا البلد تم اختراع آلة الطرق الميكانيكي في نهاية القرن الحادي عشر للهجرة (السابع عشر الميلادي)، مما جعل هولندا مقراً لصناعة الورق الأبيض الناعم[٤٩]. وقد رافق هذا الانتقال تغييرات أساسية في مواد الصناعة، حيث استبدلت مادة النشا المستخدمة لسقي الورق وإشباعه بمادة الصمغ الحيواني (الجيلاتين) المعامل بالشب (كبريتات الألمنيوم المائية) في القرن الثالث عشر الميلادي، وكذلك اكتشاف طريقة المعالجة الداخلية لتقليل التشرب (١٨٠٦ ميلادي) بإضافة الراتنج والشب إلى العجينة قبل تشكيل الصفيحة الورقية. وقد رافق ذلك اختراع الماكنة المستمرة لإنتاج الورق (١٨٠٣ ميلادي) وانتشارها صناعياً[٥٠]، مما أدى إلى زيادة الإنتاج بشكل كبير مقابل الصناعة اليدوية السابقة وعجز الأسمال، المادة الوحيدة المعتمدة آنذاك لصناعة الورق، عن سد احتياجات الإنتاج الميكانيكي الكبير للورق. فكان البحث عن مصادر أخرى لألياف الورق. فاكتشف كيلر الطريقة الميكانيكية في سحق الخشب وتحويله إلى عجينة (١٨٤٣ ميلادي)[٥١] مما ضاعف الإنتاج. ووفر مصدراً كبيراً من المواد الأولية لمصانع الورق.

وبعد عدة قرون من الظلام في الوطن العربي بدأت بغزو المغول لبغداد عام ١٢٥٨ ميلادي، وقيام هولاكو بتدمير كل معالم الحضارة فيها، وتعاقب المحتلين الأجانب على أجزاء الوطن العربي، مما أدى إلى تدهور شامل في كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، وانحسرت صناعة الورق بشكل كامل حتى لم يبق أي معمل للورق في أي مدينة عربية. وعندما بدأت الحياة تعود لتدب في الأمة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد اتجه العرب المثقفون وأصحاب القرار إلى الغرب بحثاً عن عناصر التقدم الصناعي والعلمي والحضاري، وقامت العديد من الدول العربية باستيراد معامل الورق؛ لتغطية الحاجة الكبيرة لهذه الدول، التي بدأت تشهد نمواً اجتماعياً وثقافياً سريعاً، حتى بلغ عدد معامل الورق في الوطن العربي ستة وستين معملاً، على الرغم من أن تسعة منها فقط تصنع عجينة الورق، والباقي تستورد هذه العجينة، وتصنع الأنواع المختلفة من الورق والمقوى. وقد بلغ مجموع الطاقة الإنتاجية لمعامل الورق والمقوى في الوطن العربي عام ١٩٩٧ ميلادي ما مقداره ٧٥١ ألف طن، في حين كان الاستهلاك الظاهر للعام نفسه ٢٣٦٨ ألف طن، وبذلك لا يغطي الإنتاج المحلي سوى ٣١٪ من حاجة الوطن العربي للورق والمقوى، وبواقع استهلاك ظاهر لا يتجاوز ٩.٢ كغم للفرد الواحد في الوقت الذي يبلغ فيه معدل الاستهلاك الفردي للعالم ٥٠,٨ كغم، ولأوربا ١٨٣,٦ كغم، ولليابان ٢٤٨,٧ كغم، ولأمريكا الشمالية ٣٢٣,٢ كغم[٥٢]. ومن هذه الأرقام يتجلى بوضوح الجهد الكبير المطلوب من المختصين في الوطن العربي إذا أردنا أن نلحق بركاب التقدم، وأن نوفر لأنفسنا مادة انتشار الثقافة والبناء الحضاري. ●

الحواشي

١ - قصة الكتاب والطباعة: ١٢.

٢ - حضارة العراق: ١/٢٢٢.

٣ - سومر فنونها وحضارتها: ١٤٣.

٤ - حضارة العراق: ١/٢٤٢.

٥ - سومر فنونها وحضارتها: ١٤٣.

٦ - المرجع نفسه.

٧ - الكتابة المسمارية والحرف العربي: ١٠.

٨ - سومر فنونها وحضارتها: ١٨٤.

٩ - قصة الكتابة والطباعة: ٢٨.

١٠ - المرجع نفسه.

١١ - حضارة العراق: ٢٤٠.

١٢ - اللغة الأكدية: ١٧٢.

١٣ - حضارة العراق: ٢٦٩.

١٤ - المرجع السابق نفسه.

١٥ - المرجع السابق.

١٦ - The Assyrians: 21

١٧ - اللغة الأكدية: ١٤٧.

١٨ - قصة الكتابة والطباعة: ٧٤.

١٩ - المرجع السابق نفسه: ١٠١.

٢٠ - The Atr and Cravt of Handmade Paper: 14

٢١ - قصة الكتابة والطباعة: ١٠٤.

٢٢ - The Story of Paper Making: 9

٢٣ - قصة الكتابة والطباعة: ١٠٤.

٢٤ - اللغة الأكدية: ١٤٨.

٢٥ - الفهرست: ٣١.

٢٦ - صبح الأعشى: ٢/٤٨٢.

٢٧ - الفائق: ٢/١٥٠.

٢٨ - الطور: ١ - ٣.

٢٩ - لسان العرب: ١٠/٣٦٨.

٣٠ - الحيوان: ١/٦٩.

٣١ - الجامع لمفردات الأدوية والأغذية: ١/٨٦.

٣٢ - The Story of Paper Making: 9

٣٣ - تاريخ الكتاب: ٤٠.

٣٤ - حضارة العرب: ٣٨٢.

٣٥ - قصة الكتابة والطباعة: ١٥٤.

٣٦ - التبصر بالتجارة: ٢٦.

٣٧ - كتاب الأرض: ٣٨٥.

٣٨ - لطائف المعارف: ٢١٨.

٣٩ - الورق أو الكاغد صناعته في العصور الإسلامية.

٤٠ - صبح الأعشى: ٤٧٥.

٤١ - عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب: ١٤٧.

٤٢ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع عشر: ٢٦٩.

٤٣ - حضارة العرب: ٤٨٢.

٤٤ - عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب: ١٤٨.

٤٥ - تاريخ العرب: ٤٢٥.

٤٦ - تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر: ٣٣.

٤٧ - صبح الأعشى: ٢/٤٨٧.

٤٨ - تاريخ العرب: ٢/٦٧٠.

٤٩ - The Art and Craft of Handmade Paper: 20

٥٠ - The Story of Paper Making: 144

٥١ - Wood Chemistry, Ultra Structure, Reactions: 416

٥٢ - Pulp and Paper International: July 1998/18

المصادر والمراجع

١ - **تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر.** لسفند دال. ترجمة محمد صلاح الدين حلمي. المؤسسة القومية للنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٥٨م.

٢ - **التبصر بالتجارة.** للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر، تح. حسن حسني عبدالوهاب. دار الكتاب الجديد. ١٩٦٦م.

٣ - **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية.** لابن البيطار ضياء الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد الأندلسي. المطبعة الأميرية. القاهرة. ١٢٩١هـ.

٤ - **حضارة العراق - الكتابة.** لبهيجة خليل إسماعيل. بغداد. ١٩٨٥م.

٥ - **حضارة العرب.** لغوستاف لوبون. ترجمة عادل زعيتر، ط ٣. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٥٦م.

٦ - **الحيوان.** للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر، تح. عبدالسلام محمد هارون. ط ٢. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

٧ - **سومر فنونها وحضارتها.** لأندريه بارو. ترجمة الدكتور عيسى سلمان وآخرين. بغداد. ١٩٧١م.

٨ - **صبح الأعشى في صناعة الإنشا.** للقلقشندي أبي العباس أحمد بن علي. مطابع كوستاتوماس. القاهرة. ١٩٦٣م.

٩ - **عمدة الكتاب وعمدة ذوي الألباب.** للمعز ابن باديس. تح. الدكتور عبدالستار الحلوجي وعلي عبدالمحسن زكي. مجلة معهد المخطوطات العربية. المجلد السابع عشر. ج ١. ربيع الآخر. ١٣٩١هـ.

١٠ - **الفائق في غريب الحديث.** للزمخشري جار الله محمود بن عمر. تح. علي محمد البجاوي وآخرون. ط ٢.

١١ - **الفهرست.** لابن النديم محمد بن إسحاق. المكتبة التجارية. القاهرة. ١٣٤٨هـ.

١٢ - **قصة الكتابة والطباعة.** لفرنسيس روجرز. ترجمة الدكتور أحمد حسين الصاوي. القاهرة. ١٩٦٩م.

١٣ - **كتاب صورة الأرض.** لابن حوقل أبي القاسم ابن حوقل النصيبي. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٧٩م.

١٤ - **الكتابة المسمارية والحرف العربي.** لعامر سليمان. الموصل. ١٩٨٢م.

١٥ - **لسان العرب.** لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم. دار صادر، دار بيروت. بيروت. ١٩٥٥ - ١٩٥٦م.

١٦ - **لطائف المعارف.** للثعالبي أبي منصور عبدالملك بن محمد. تح. إبراهيم الأبياري وحسن كامل الصيرفي. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٠م.

١٧ - **اللغة الأكدية (البابلية - الآشورية).** لعامر سليمان. الموصل. ١٩٩١م.

١٨ - **الورق أو الكاغد، صناعته في العصور الإسلامية.** لكوركيس عواد. مجلة المجمع العربي. مجلد ٢٣. ج ١. دمشق. كانون الثاني. ١٩٤٨م.

Fengel, D. and Wagener, G

- Wood Chemistry, Ultra structure, Reactions. Walter de Gruyter. Berlin. NY. 1984.

Pulp and Paper International, July 1998.

Studly, V.

- The Art and Craft of Handmade Paper. Pover Publication Inc. Ny. 1990.

Sutermeister, E.

- The Story of Paper Making. R. R. Boeker Co., Ny. 1962.

Unstead, R.J. & W. Forman.

- The Assyrians - London - 1980.



جامع النبي يونس وتل التوبة في موكب التاريخ

(كان معبداً آشورياً ، ثم أصبح كنيسةً مسيحية، وأخيراً جامعاً إسلامياً)

الأستاذ/ أدهام عبدالعزيز الولي (أبو العز)
مركز تطوير المناهج في وزارة التربية والتعليم والشباب ـ دبي
دولة الإمارات العربية المتحدة

جامع النبي يونس في موكب التاريخ:

يقع جامع النبي يونس ﷺ في شرقي الموصل - مركز محافظة نينوى العراقية، في قرية نينوى القديمة، التي تُعرف بقرية النبي يونس أيضاً. ويقوم الجامع فوق تل النبي يونس، أو تل التوبة، الذي وقف عليه قوم النبي يونس لما أنذرهم بالعذاب وتابوا إلى الله. ويُعد هذا الأثر الإسلامي الشامخ على مر العصور، من الأماكن المقدسة في محافظة نينوى، حيث يأوي إليه النُسّاك والزُهاد والعُبّاد على مدار السنة.

مر هذا الجامع بأدوار طريفة تشبه أدوار الجامع الأموي في الشام وتاريخه، فقد ذكر أنه كان، في بادئ الأمر، وفي الأزمنة التي سبقت الميلاد، معبداً وثنياً آشورياً تُعبد فيه الأصنام، ثم اتخذ موضعًا لعبادة النار، وبانتشار النصرانية في بلاد العراق أصبح ديرًا أو كنيسة مسيحية، تسميه المراجع العربية دير يونان، وأخيراً أصبح جامعاً إسلامياً شامخاً بعد انتشار الإسلام، وصار يُعرف باسم (جامع النبي يونس).

كانت عادة المسلمين إذا فتحوا مدينة يبنون فيها مسجداً، وبجانبه تكون دار الإمارة، وهذا ما فعلوه في الموصل: إذ بنوا مسجداً سنة ١٧هـ، ولا شك أنهم بنوا مسجدًا آخر فوق تل التوبة، فتوسع هذا المسجد على مر العصور، حتى صار الجامع الذي نراه اليوم (جامع النبي يونس) الذي يُعد مفخرة من مفاخر جوامع مدينة الموصل الكبيرة[1].

قرية نينوى

تقع قرية نينوى القديمة، أو قرية النبي يونس، جنوب تل قوينجق، وتمثل مدنيّة عريقة في القِدم، تعيد إلى الأذهان ذكريات تاريخية خلدتها القرون الغابرة للأجيال المتتابعة، تلك هي نينوى، وتحيط بها أسوار نينوى المُندرسة، ويوجد موقع أثري فيها باسم خربة وادي حليمة،

قرب قرية النبي يونس، يعود تاريخه إلى العصور الإسلامية الأولى[٢].

النبي يونس عليه السلام (السيرة والمسيرة)

النبي يونس عليه السلام، نبي من أنبياء بني إسرائيل، من أهل القرن الثامن قبل الميلاد. وردت قصته في أحد أسفار العهد القديم أو التوراة باسم يونان بن أمتاي (سفر يونان بن أمتاي)، التي كُتبت في القرن الخامس أو القرن الرابع قبل الميلاد[٣]، وخلاصتها كما وردت فيه: أن الله أمر يونس بالذهاب إلى نينوى؛ لينذر أهلها بالهلاك إن لم يتوبوا إلى ربهم، فلم يرتح يونس لهذه المهمة خشية من أن تستجيب المدينة لندائه فتنجو؛ لكونه سبق له أن وعظ أهل نينوى، وطلب منهم أن يتوبوا إلى الله توبة نصوحاً أكثر من مرة، لكنهم لم يستجيبوا لندائه. وهكذا ركب سفينة مُبحرة في اتجاه معاكس، فأرسل الله ريحاً عاتية كادت تغرق السفينة وركابها، وعندئذٍ طلب يونس من الملاحين أن يُلقوا به في اليم رجاء أن تهدأ العاصفة إن هو غادر السفينة، فابتلعه الحوت، ثم لفظه إلى الشاطئ بعد أن مكث في جوفه ثلاثة أيام. وهنا أمره الله ثانية بالذهاب إلى نينوى ففعل، وأنذر أهلها بالهلاك، فآمنوا بربهم، وندموا على كفرهم، وخرجوا بالنساء والذراري إلى تل التوبة، فأمرهم النبي يونس عليه السلام بالتطهر والتضرع إلى الله عز وجل، لعله يقبل توبتهم، ويكشف عنهم العذاب، فكشف الله عنهم العذاب. فحزن يونس حُزناً شديداً، وجلس شرقي المدينة يراقب القوم، فأنبت الله عليه يقطينة تقيه أذى الشمس[٤].

وورد ذكر النبي يونس في القرآن الكريم باسم يونس، وذي النون: أي صاحب الحوت، في ست سور هي (يونس، الأنبياء، الصافات، الأنعام، القلم، النساء) في الآيات تحدث عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ **وإن يونس لمن المرسلين. إذ أبق إلى الفلك المشحون فساهم فكان من المدحضين فالتقمه الحوت وهو مليم. فلولا أنه كان من المسبحين. للبث في بطنه إلى يوم يُبعثون. فنبذناه بالعراء وهو سقيم. وأنبتنا عليه شجرة من يقطين. وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون. فآمنوا فمتعناهم إلى حين** ﴾[٥].

يذهب سليمان البصري في سفر الملوك[٦]، إلى أن يونان بن أمتاي جاء من كاث أو غاث هيفر، أو من قرية عمواس القريبة من عسقلان وغزة وساحل البحر، وأنه نشر دعوته إبان حكم أسرحدون، ثم بسبب عداء اليهود له يومئذ اصطحب أمه وذهب إلى بلاد آشور وعاش هناك، وصَبَّ اللعنة على (أحساب)، وتمنى أن تحل فيها مجاعة، واستقبلته أرملة إيليا، وعاد إلى أرض يهودا، وماتت أمه في الطريق، ودفنها قرب مرقد ديبوارا. وعاش في أرض سريدة، ومات بعد سنتين من عودة القوم من بابل. ويعتقد المسلمون بأنه مدفون في موضع الجامع المسمى باسمه (جامع النبي يونس) بالقرب من تل التوبة، المسمى باسمه كذلك (تل النبي يونس)، ولذلك يعدّ مقام النبي يونس وضريحه وجامعه في مدينة الموصل من الأماكن المقدسة منذ القِدم وإلى يومنا هذا.

تل التوبة أو تل النبي يونس (فذلكة تاريخية)

أعار الآثاريون اهتمامًا كبيراً بهذا الموقع الشهير قبل التاريخ الميلادي وبعده. وقد أكد علماء المسماريات أن هذا التل واحد من تلال مدينة نينوى الآشورية القديمة؛ إذ شغله ثلاثة من ملوك آشور، هم فول وسنحاريب وأسرحدون. ونصت المسماريات على أن أسرحدون ابتنى فيه هيكلاً

للوثن، وقصراً منيفاً سماه قصر السرور. وفي هذا الموقع كان الملك الآشوري أدد نيراري الثالث (٨١٥ - ٧٨٣ ق.م) أول من شيد قصراً له. وبعد سقوط نينوى سنة ٦١٢ ق. م دُمّرت المدينة مع ما كان فيها من القصور والمعابد. وما إن استولى العرب على حصن نينوى؛ أي الموصل وقوينجق، ورجع أهل نينوى إلى مدينتهم سنة ٦٤٠ م حتى عَمّروا لهم مساجد ومعابد فيها. ويذكر المؤرخون أنه كان على السفح الغربي من هذا التل معبد للأصنام. ولما استولى الفرس على العراق سكنتها جالية منهم، وشيدوا لهم معابد في الأماكن التي استوطنوها، ونشروا دينهم المجوسي فيها. وبعد انتشار النصرانية في البلاد، أنشأ النصارى عدة أديرة قرب الحصن الغربي على أنقاض المعبد المجوسي منها، وكان يُعرف حينذاك بـ (دير يونان بن أمتاي) وهو من أنبياء بني إسرائيل، المعروف عند المسلمين بـ (يونس بن متي) ويُعرف أيضاً بـ (ذي النون)، وصاحب الحوت. وصار للتل حُرمة عند المسلمين، فبنوا مسجداً فوق السفح الغربي من التل، وعلى أنقاض المعبد المجوسي بجانب دير يونان، وصار هذا الجامع يُعرف بجامع النبي يونس. وشيد على هذا التل الخليفة المعتضد بالله العباسي (٢٧٩ - ٢٨٩هـ/ ٨٩٢ - ٩١٠م) قصراً، وبقي هذا إلى القرن الرابع الهجري، ثم أصبح مأوى للعباد والزهاد والنساك.

ذكر البلدانيون والمؤرخون العرب، أمثال المسعودي، وابن الأثير، وياقوت الحموي، وابن حوقل، الكثير عن مدينة نينوى وتل النبي يونس، الذي كان يعرف باسم تل التوبة. وتسمية التوبة جاءت من حادثة البلاء الذي حل بأهل نينوى، ويحدثنا ابن الأثير عنها، قائلاً: كان يونس من أهل نينوى، وكان قومه يعبدون الأصنام، فبعثه الله إليهم، فدعاهم إلى الله، فكذبوه، فخوّفهم بعذاب الله في وقت معين وفارقهم، فلما دنا ذلك الوقت، وشاهدوا آثار عذاب الله، خرجوا بالنساء والذراري إلى تل هناك، واجتمعوا عليه، وسألوا الله العفو عنهم وتابوا وآمنوا، فكشف عنهم العذاب، والتل باق إلى الآن، ويُسمى تل التوبة، وعليه مشهد مقصود، ومنذ ذلك الحين أصبح لتل النبي يونس حُرمة عند الناس، وتقدسه جميع الأديان، ويؤمه اليوم المسلمون والمسيحيون على حد سواء[٧].

ويقع هذا التل في القسم الجنوبي الشرقي من مدينة الموصل (مركز محافظة نينوى)، ويمر بطريق الموصل - أربيل من شماله، وبمحاذاته يقع سور نينوى الغربي، ويصف فيكتور بلاس، عالم الآثار الفرنسي، تل النبي يونس وصفاً دقيقاً، من معارضة الأهالي في تقليب بعض جهاته، حرصاً منهم على حُرمة المقام المقدس، وقد استعان مِراراً بنفوذ الحكومة المحلية آنذاك، فلقي منها معارضة؛ إذ احتجت بأنها لا تسمح بهذا العمل إلا بعد تخويل من الباب العالي (مقر الإمبراطورية العثمانية)، التي حكمت العراق والأقطار العربية أربعة قرون (١٥١٤ - ١٩١٧م)[٨].

كان تل التوبة، ولا يزال، بعيد الصيت، نابه الذكر، مقدساً على مر القرون، فكثير من جثث الموتى يؤتى بها من مسافات بعيدة، لتدفن حوله تبركاً، ولم يستطع أحد من ولاة بغداد أو الموصل أن يتحدى الرأي العام فيقوم بتنقيبات في التل، ولم يستطع أوربي أن يحمل الباب العالي والحكومات العراقية المتعاقبة منذ استقلال العراق عام ١٩٢٠م إلى الآن على ذلك .... إنه لشيء عظيم حقاً.

عين يونس (الدملماجة)

عين يونس هي العين التي اغتسل بها النبي يونس عليه السلام بعد أن قذفه الحوت وأنبت الله

عليه شجرة اليقطين، ولذلك يقصد أهل الموصل مسجد يونس كل ليلة جمعة، يبيتون فيه، ويقضون ليلهم في التعبد، ثم يقصدون عين يونس التي تبعد مسافة نصف فرسخ من المسجد، فيتطهرون بمائها، ويتنزهون بما حولها من أزهار وتنزهات[٩].

وثمة رواية تتناقلها العامة، فحواها أن النبع الكائن على بُعد نصف ميل من جامع النبي يونس ذو علاقة بهذا النبي أيضاً. إنه يتفجر من الصخر الكلسي، وله فوهة كائنة على الضفة الغربية لما كان يُدعى (الخندق الأوسط)، الكائن خارج السور الشرقي لمدينة نينوى. وعلى الرغم من خلو مائه الذي يجري نميراً صافياً، من أي طعم معدني مميز، إلا أن الناس يعتقدون أن فيه قدرة على الشفاء عجيبة، وهم لا يعزون ذلك إلى الماء نفسه، بل إلى النبي يونس، الذي شرب منه واغتسل فيه في أثناء وجوده في نينوى. ويغتسل بمائه التائبون المنيبون من أهل نينوى أيضاً، وبذلك يتطهرون من الأدران المادية والمعنوية كلها، ولا يزال الناس إلى يومنا هذا يعتقدون بذلك، لذلك تجدهم يتخذون سبيلهم إلى النبع، وهم أشد ما يكونون ثقة به وإيماناً. ويسميه الأتراك وأهل نينوى (دملماجة) أو (دملاماجة) بمعنى الترشيح. وعنده تذبح الكباش كل سنة، ويحتفلون راقصين مغنين. والعُرف يثبت أن النبع كان مقدساً قبل قيام النبي يونس عليه السلام بالوعظ والإرشاد في نينوى[١٠].

جامع النبي يونس وتل التوبة في مذكرات الجغرافيين العرب والمغول

أوردت طائفة من المؤرخين المعاصرين ومن النقلة الصادقين اسم جامع النبي يونس، ووصفه كل واحد في عصره الذي عاش فيه، وذكروا على التعاقب توسعه العمراني. دون إشارة إلى دير يونان النبي الذي ذكره بعض معاصريهم. بُني مسجد النبي يونس بجوار دير يونان وعلى أرض غير أرضه؛ لأن المسجد والدير كليهما وُجدا قائمين معاً عصوراً. وبعد نزوح السكان المسيحيين من نينوى بقي الدير مهجوراً زمناً طويلاً حتى عفا أثره. وذكر المؤرخ آدم متز في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) أن بعضهم كان يزعم أن سبع زيارات لمسجد يونس عليه السلام قرب نينوى القديمة يعدلن حجة. وفي مخطوطة (مجموع الكتابات المحررة في أبنية مدينة الموصل) لجامعها نيقولا سيوفي ونسختها في مكتبة الآثار القديمة ببغداد هذان البيتان:

هذا ضريح أخي النبي المصطفى ... ذي النون من فيه النجاة لساكن

قد جاء فيه حديث محمد ... من زاره فكأنما قد زارني

روى سعد بن أبي وقاص عن النبي محمد ﷺ. أنه قال: (من دعا بدعاء يونس استجيب له).

وفي الصفحات الآتية نستعرض ما أورده الرحالة والجغرافيون العرب والمغول من مشاهدات وأوصاف لجامع النبي يونس، وتل النبي يونس، وعين النبي يونس.

المسعودي (٣٣٢هـ / ٩٤٣م):

ذكر المسعودي، الجغرافي العربي، في مؤلفه (مروج الذهب)[١١]، خلال زيارته لمدينة نينوى القديمة: «أن نينوى كانت قبالة الموصل، وأنها كانت في أيامه آخربة وركاماً، ولم يذكر عن تل التوبة أكثر من كونه تلاً عليه مسجد يأوي إليه النساك والعباد والزهاد».

واستطرد قائلاً: «نينوى في وقتنا هذا | وهو

سنة (٣٣٢هـ/ ٩٤٣م] مدينة خراب، فيها قرى ومزارع لأهلها، وإلى أهلها أرسل يونس بن متى، وآثار الصور فيها من الأصنام (التماثيل) في حجارة مكتوبة على وجوهها، وظاهر المدينة تل عليه مسجد، يقال له جامع النبي يونس، وهناك عين تعرف بعين يونس عليه السلام)».

المقدسي (٣٧٥هـ/ ٩٨٥م):

وصف المقدسي، وهو من الجغرافيين العرب، الذين زاروا مدينة نينوى القديمة، في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)[١٢] جامع النبي يونس وتل التوبة قائلاً: «مسجد يونس عليه السلام وآثاره عند نينوى القديمة في موضع يُسمى تل التوبة. وعلى رأسه مسجد ودور للمجاورين، بنته جميلة الحمدانية بنت ناصر الدولة، المحسنة التقية، التي أغرقها عضد الدولة في دجله عام ٣٧١هـ، وأوقفت عليه أوقافاً جليلة».

ويؤكد المقدسي «أن مسجد يونس عليه السلام، الذي يُرجّح أن يكون المسجد الذي كان في عهد المعتضد، قد تهدم وبقيت آثاره في تل التوبة، ذلك التل الذي بنت الأميرة جميلة على رأسه مسجدها، وبمعنى آخر أنها لم تجد عمارة ذلك المسجد المتهدم بل عمّرت مسجدها إزاءه».

ويضيف المقدسي «أن أطلال مدينة نينوى القديمة قريبة من جامع النبي يونس، وأن تل يونس هو تل التوبة، ويذهب إلى أن عين يونس تقع على مسافة فرسخ، وبقربها جامع، وموضع (شجرة اليقطين) المنسوبة إلى النبي المذكور».

ابن جبير (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م):

ولما زار ابن جبير الرحالة الأندلسي الموصل سنة ٥٨٠هـ كان جامع النبي يونس قد توسع بنيانه واكتمل عمرانه. فذكر تل التوبة الذي وقف عليه النبي يونس عليه السلام، ودعا أهل نينوى منه إلى التوبة وأنذرهم بالعذاب. وذكر العين المنسوبة إليه (عين يونس) والبناء العظيم، وهو الرباط المشتمل على بيوت كثيرة، ومقاصر، ومطاهر، وسقايات، يُدخل إليه بباب واحد، والبيت الفخم الذي ينسدل عليه سِتر ومن دونه باب مرصّع، يقال إنه كان الموضع الذي وقف فيه النبي يونس، ومحرابه هذا البيت، يقال إنه كان بيته الذي كان يتعبد فيه، ويطوف بهذا البيت شمع كأنه جذوع النخل عِظماً، ويخرج إليه الناس كل ليلة جمعة للتعبد.

ويصف ابن جبير الخرائب العظيمة في نينوى، مدينة يونس التي شاهدها بعينه، ويصف خط أسوارها، ومواقع أبوابها، وأطلالها، وأبراجها العالية.

ياقوت الحموي (٥٧٦هـ/ ١١٧٩م - ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م):

كتب ياقوت الحموي كتابه معجم البلدان في خمسة مجلدات في طبعة (بيروت) المتداولة، ويشتمل المعجم على مقدمة وخمسة أجزاء. ويعدّ هذا الكتاب المرجع أهم مُصنّف في تراث الأدب الجغرافي العربي، وهو أشبه ما يكون بالموسوعة الجغرافية التاريخية واللغوية والأدبية، التي تغطي أسماء البلدان والجبال والأودية والقيعان والقرى والأوطان والبحار والأنهار وغيرها من المعالم البارزة في العالم المعروف آنذاك، وبخاصة العالم الإسلامي. شملت رحلات ياقوت المناطق الواقعة بين مصر وما وراء النهر. وحينما قدم إلى حلب، كان قد أكمل مسوّدة (معجم البلدان) الذي أهداه إلى الوزير القفطي، اعترافاً بفضله عليه. وتوفي في حلب، وهو في الخمسين من عُمره[١٣].

زار الحموي مدينة نينوى في أوائل القرن السابع الهجري، أو أوائل القرن الثالث عشر الميلادي،

وكتب معجمه الجغرافي بعد المسعودي والمقدسي. وخلال زيارته لنينوى عَيّن ياقوت قرية يونس بن متي، وقال إن الموصل باب العراق ومفتاح كردستان، وهي مدينة قديمة راكبة دجله، وأن نينوى تقع على الضفة الشرقية منها أمامها. واقتصر على ذكر مسجد التوبة، وفي الجانب الشرقي من مدينة الموصل على جبل إزاء البناء الذي بناه الخليفة المعتضد بالله، والناس يخرجون إليه للصلاة والتبرك ليالي الجمعات، وبالقرب منه مشهد يُسمى (الرماد) الذي تاب به أهل نينوى وأحرقوا العجلى.

وذكر كذلك تل التوبة باسم موضع، وقال (هو تل فيه مشهد يُزار، ويتفرج فيه أهل الموصل كل ليلة جمعة. وذكر كذلك دير يونس بجانب دجلة، وعيّن موقعه المعروف بنينوى دون الإشارة إلى المسجد وإلى النساك والزهاد. وينسب الحموي في مادة (تل) بناية المشهد في تل التوبة إلى مملوك سلجوقي، ولم يرد هذا عند غيره من الرحالة، فيقول «وتل التوبة مقابل الموصل شرقي دجله يتصل بنينوى .... وهناك الآن مشهد مبني محكم بناؤه، بناه أحد المماليك من سلاطين آل سلجوق، وكان من أمراء الموصل قبل البرسق»[١٤].

وصف ياقوت الحموي تل التوبة بقوله: «تل قديم، موضع مقارب للموصل. شرقي دجلة، وهو تل فيه مشهد يُزار. وهو حضرة نبي الله يونس عليه السلام، وإنما سُمي بتل التوبة: لأنه لما نزل العذاب على أهل نينوى، قوم يونس عليه السلام اجتمعوا عليه، وتابوا فتاب الله عليهم».

ابن بطوطة (٧٠٢هـ/ ١٣٠٤م):

ولد ابن بطوطة في طنجة في المغرب، التي كانت تحت حكم الدولة المرينية. حيث بدأت مسالك رحلته من طنجة فالجزائر وتونس وليبيا ومصر والشام وإيران والعراق. ومن البلدان العراقية التي زارها كانت مدينة نينوى، ويقول في وصفه لها إن الأخربة القريبة من منطقة النبي يونس هي أخربة المدينة الشهيرة نينوى.

ابن الفقيه:

يصف ابن الفقيه جامع النبي يونس بقوله: وفي الجانب الشرقي منها (أي الموصل) على جبل بإزاء البناء الذي بناه المعتضد بالله العباسي مسجد يقال له مسجد التوبة، ويخرج إليه الناس للصلاة والتبرك كل ليلة جمعة.

ابن الحوقل:

ذكر ابن الحوقل رستاق نينوى، حيث كانت تقوم قديماً المدينة على ضفة دجله الشرقية قبالة الموصل. ثم يضيف إلى ذلك أنها المدينة التي أرسل إليها يونس، وأن أخربتها لا تزال شاخصة مرئية.

أبو الفدا:

ويقول أبو الفدا: إن خرائب نينوى التي أرسل إليها يونس تقوم بإزاء الموصل.

وتتفق مؤلفات الكتاب العرب على أن خرائب نينوى موجودة تحت الأطلال الكائنة على الضفة الشرقية من نهر دجلة، قبالة الموصل.

تيمورلنك المغولي (١٣٣٥ - ١٤٠٥م):

تيمورلنك قائد مغولي من التتار، خلف جنكيز خان، الذي امتدت فتوحاته من الصين شرقاً إلى نهر الدانوب، اجتاح المغول في ظل تيمورلنك المنطقة الممتدة من منغوليا إلى البحر الأبيض المتوسط بكاملها، ومنها بلاد الرافدين. وما يهمنا في هذا المقام مشاهدات تيمورلنك وأعماله خلال

زيارته لمدينة نينوى القديمة، حيث جدد وزيره إبراهيم الختني عِمارة المسجد اليونسي. ويرى بعض الكتاب والمؤرخين أنه هو الذي وسّعه وأوصله إلى ما هو عليه الآن من السعة، وجعله مسجداً جامعاً. إن تيمورلنك في قدومه إلى الموصل أحدث في هذا المقام بناية أو ترميماً، وعهد بهذا العمل إلى وزيره إبراهيم الختني الذي جدد عمارته، وجعله جامعاً، تقام فيه صلاة الجمعة، وتوجد في المدخل إلى المصلى من جهة اليمين قطعة من الحجر، منقوش بسطها وحواشيها الثلاث العليا بهذه العبارة: (أمر بتجديد هذا المشهد المبارك العبد الفقير إلى الله تعالى المخدوم ملك الأمراء والوزراء جلال الدين إبراهيم الختني عز نصره). أما الحاشية السفلى فمنقوش عليها العبارة الآتية: (صِناعة أبي محمد ابن علي بن الطبيب).

جامع النبي يونس وتل التوبة وعين يونس في مذكرات الرحالة وعلماء الآثار الأجانب

تُعد كتب الرحلات ذات قيمة تاريخية كبيرة؛ فمنها تُستشف معلومات بالغة الأهمية، شاهدها ودرسها ومحّصها أولئك الرحالة والجوّابون الأجانب، وقدموها خلاصة ممتعة ومفيدة للقارئ العربي. تكيّف هؤلاء الرحالة مع كل الأحوال، وجاروا كل التقاليد والعادات، وتزيّوا بكل الأزياء، وتحمّلوا كل المشاق من أجل تحقيق أهدافهم.

وعلى الرغم من انسياق السياح، والرحالة الأجانب، وراء أهداف مُعينة في مدوناتهم عن بلاد الرافدين ومدينة نينوى القديمة وجامع النبي يونس وتل التوبة، عبر الحقب التاريخية المتعاقبة، إلا أنها تكتسب أهمية كبيرة بسبب تعددها إلى ما يُربي على المئات من جهة، وتنوع مضامينها حتى تشمل أكبر مناحي الحياة في هذا البلد ذي المجد الحضاري التليد من جهة أخرى. ونستعرض في الصفحات الآتية أهم الرحلات التي قام بها عدد من الرحالة الأجانب إلى العراق ومدينة نينوى، ومدوناتهم النفيسة في الغابرات من الأيام، وفقاً لتسلسلها التاريخي.

رحلة تافرنيه (١٦٠٥ - ١٦٨٩م):

يصف الرحالة الفرنسي جان باتست تافرنيه «١٦٠٥ - ١٦٨٩م) تل النبي يونس ويستطرد قائلاً: «يوجد على بعد نصف فرسخ من دجله تل صغير، تشتت على سطحه بيوت، وفي قمته مسجد، يذهب أهل تلك البقعة إلى أنه الموطن الذي دفن فيه يونس (يونان)، وهذا المسجد جليل المكانة، ولا يباح لأحد من النصارى دخوله إلا إذا اتخذ سبيله إليه خِلسة، أو دفع من المال شيئاً. وبالوسيلة ذاتها أمكنني وراهبين كبوشيين الدخول فيه، ولكننا أجبرنا على خلع نعالنا قبل السماح لنا بالدخول، وجدنا على أثر دخولنا الجامع ضريحاً يتوسطه، وكان مغطى بسجادة فارسية منسوجة من الحرير والفضة. وفي كل ركن من أركان الضريح مسند شمعه من نحاس، فيه شمعة من شمع النحل، هذا إلى جملة من القناديل وبيض النعام مدلاة من السقف، ووجدنا جمعاً كبيراً من المسلمين خارج المسجد، وفي داخله، رأينا درويشين يتلوان القرآن»[١٤].

رحلة نيبهور ١٧٦٦م

تعدّ رحلة كارستن نيبهور، الألماني الأصل، وأحد أعضاء البعثة الدانماركية، إلى بلاد العرب من أهم الرحلات، وما يهمنا من أمرها في هذا المقام وصفه لمدينة الموصل والقرى التي مر بها في آذار من عام ١٧٦٦م. واستطرد قائلاً: «وفي الجهة الشرقية من نهر دجله تقع قرية نونيا (نينوى) أو

نبي يونس، وكانت قرية كبيرة تحيط بمرقد النبي يونس خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر»[١٦].

رحلة ريج (١٨٠٨ - ١٨٢٠م)

طبعت ونشر أصل هذه الرحلة أرملة المستر ريج عام ١٨٣٦م، وذلك بعد وفاته بخمسة عشر عاماً، والمستر ريج عمل ممثلاً لشركة الهند الشرقية، وكان القنصل البريطاني في بغداد في أوائل القرن التاسع عشر. وما يهمنا من أمر هذه الرحلة مشاهدات ريج في شرقي نينوى العراق في طريق عودته من السليمانية فأربيل فالموصل.

عند وصول قافلة ريج إلى مشارف مدينة نينوى القديمة، وبالقرب من سورها في بوابة شمش الآشورية (بوابة شمس)، وصف بئر النبي يونس، الذي كان بمنزلة عين ماء أو بئر يعلوها قوس من بناية قديمة، مؤلف من أحجار كبيرة، ويُسمى هذا البئر (داملماجه)، ويعتقد العامة أن في مياهها شفاء للكثير من الأمراض، ليس لخصائصها الطبية، بل لبعض الأمور الخرافية المنسوبة إلى البئر، وكلهم يعتقدون بأنها مسكونة من الجان، ولا يجرؤ أحد على الاقتراب منها بعد حلول الظلام. وقد أخبر حسين آغا الرحالة ريج أنه مر في ظلام ليلة من الليالي بالبئر فسمع دقات طبول وضجيجاً صاخباً من داخلها. فحث جواده هرباً، ذلك أن الرجل الذي يجرؤ، ولو بغير قصد، على الوقوف لمشاهدة الجان، فإنه إما أن يموت لساعته، وإما أن يفقد صوابه. ولقد ذاق ريج الماء الذي كان يجري نميراً صافياً، فوجده عذباً نقياً[١٧].

مكث ريج عند البئر عشر دقائق، واستأنف المسير بمنطقة نينوى بمحاذاة قرية النبي يونس، وكانت على يسار رحلته، وقامت القافلة بعبور نهر دجله إلى مقر إقامتها وهي جنينة نعمان باشا، الواقعة جنوب الموصل.

هذا وقد قدّر ريج ارتفاع أعلى نقطة في تل النبي يونس خمسين قدماً تقريباً، وشاهد في النبي يونس رجالاً يستخرجون الحجر المقطّع الموضوع في مؤنة من القير. وكان أن أطلعه أهل محلة النبي يونس على غرف كائنة في الطابق الأرضي، وعلى ممرات قريبة من مرقد النبي يونس، واستطاع أن يقف بوساطة (صياد الغرائب والعجاب) المدعو (دللي سمعان) على كثير من اللقط المستخرجة من التل القريب منه، ويضمها إلى مجموعته أيضاً، ومن هذه اللقط آجر وقطع من صخر عليها كتابات مسمارية. وأنفس ما حصل عليه ريج من النبي يونس أسطوانة مجوفة من صلصال مفخور طولها (١٤ إنشاً) دوّن عليها نص مسماري يصف عملية البناء الذي قام به سنحاريب (٧٠٥ - ٦٨١ ق.م) في الموقع نفسه، وإبان السنتين الأوليين من سني حكمه. هذا وإن نشر كتابه الموسوم (ثواء في كردستان) من قبل أرملته عام ١٨٣٦م استرعى انتباه العلماء إلى خرائب بابل ونينوى. وعدّ علماء الآثار ريج رائد العاملين في الميدان الآشوري.

وصف ريج شكل تل التوبة وقال: إنه تل غير منتظم، ومساحته أربعون فداناً إنكليزياً تقريباً (الفدان الإنكليزي تبلغ مساحته ٤٣٥٦٠ من الأقدام المربعة)، وينشطر التل بفرجة واد إلى شطرين، حيث تقع قبة النبي يونس والمرقد المنسوب إليه على شطره الغربي، وعلى الشطر الشرقي توجد مقبرة وسيعة. ويتراءى أن جانب التل الغربي، وهو منحدر نوعاً ما، كان مُتصلاً بسور المدينة.

وعلى الرغم من جميع الجهود التي بذلها

الأوربيون إلا أن التنقيب لم يتم في تل النبي يونس، على أن المعروف جيداً أن قصور سنحاريب وأسرحدون مطمورة تحته. إن العقبة الكبرى التي تقف في سبيل ذلك، كانت ولاتزال، وجود مرقد النبي يونس داخل المسجد الكائن على ذروة التل المذكور. يصف ريج هذا المسجد بأن له قبة مخروطية الشكل علوّها نحو ١٣٦ قدماً، وهو قائم عند مخلط الخوصر بدجلة.

هذا وقد رافق ريج في رحلته المنشئ البغدادي، السكرتير الإيراني للمقيمية البريطانية في بغداد على عهد ريج، وقد نشر المؤرخ العراقي عباس العزاوي عام ١٩٤٨م هذه الرحلة التي نقلها عن الفارسية، ووسمها بـ (رحلة المنشئ البغدادي) التي سنتطرق إليها بعد رحلة ريج مباشرة.

رحلة المنشئ البغدادي عام ١٨٢٢م

كتب هذه الرحلة محمد السيد أحمد الحسيني المعروف بالمنشئ البغدادي باللغة الإيرانية عام ١٢٣٧هـ/ ١٨٢٢م. تطرق خلالها لأحوال العراق وما فيها من قبائل، وبلدان، وعقائد، ونحل. نقلها إلى العربية المؤرخ العراقي عباس العزاوي. رافق مؤلف الرحلة المقيم البريطاني كلاديوس جيمس ريج في رحلته إلى شمال العراق ومدينة نينوى. وما يهمنا من أمر هذه الرحلة التنقيب في خرائب نينوى. ووصفه لمدينة نينوى التي كانت تبعد ميلين عن مدينة الموصل. وذكر أنّ المدينة كلها لحقها الدمار. وعثر على صخور عظيمة تتضمن كتابات تاريخية قديمة ذات شأن. وذكر أن مرقد يونس بن متي في نينوى، وأن هناك جامعاً باسمه. بلغت بيوت قرية نينوى خلال رحلته نحو خمسمائة بيت، وأغلب أبنية هذه القرية كانت مبنية من أحجار مكتوبة بخط بابلي. ولو حُفرت أي أرض أو أي مكان لظهرت أحجار مكتوبة[١٨].

كانت نينوى في بداية القرن التاسع عشر مدينة كبيرة جداً، وكانت البلدة على مرتفع تل، وكان محيط القلعة نصف فرسخ، ومحيط المدينة فرسخان، وكانت كل حيطانها مبنية من صخور، طول كل صخرة نحو ثلاثة أقدام إلى عشرة، وبمسافة نصف فرسخ من نينوى وجد حوض ماء داخل الأرض صُنع من أحجار، وكانت له نقوش من أطرافه الأربعة، وكان الماء الحلو والبارد ينبع من الأرض، وهذا يُسمى في الموصل بدملماجه. ولعلها (داملـه مه جه) التي تعني الترشيح باللغة التركية[١٩].

مذكرات عالم الآثار الفرنسي بوتا عام ١٨٤٢م

وصل القنصل الفرنسي بوتا إلى الموصل في بواكير العام ١٨٤٢م، وكان يتوق إلى البدء بموقع النبي يونس بعد أن شاهد (ريج) المديد من البنايات العتيقة والتماثيل، وحصل فيه على عاديات جمّة. لكن باشا الموصل آنذاك، والقائمين على شؤون مسجد النبي يونس، نفروا منه وأزورّوا عنه، ثم وقفوا دون سعيه؛ إذ لم يسمحوا له بالتنقيب في أقسام التل، ولم يستطع أحد غيره أن يقوم بالتنقيبات في التل أبداً، بسبب حرمة المسجد الذي يقوم عليه[٢٠].

مذكرات عالم الآثار البريطاني لايرد عام ١٨٤٨م

تمكن عالم الآثار البريطاني لايرد من الحصول على أسطوانة أسرحدون السُداسية في تل النبي يونس، وقدمها إلى المتحف البريطاني عام ١٨٤٨م، ومن المعتقد أنه حصل على هذه الأسطوانة وأسطوانة بتلر في تل النبي يونس من أسرة عراقية تركمانية. كانت تعيش في قرية النبي يونس الكائنة على تل النبي يونس، قرب مرقده، وكانت تستعملها مسند شمعة. ومن المفيد الإشارة إلى أن الأهالي في

قرية النبي يونس نفذوا إلى أساس قصور سنحاريب وأسرحدون قبل مجيء علماء الآثار بوتا ولايرد بسنين عدة، فحفروا في تلال نينوى.

وعلى الرغم من أن انتهاك حُرمة قبر النبي يونس كان يثير الهياج، ويُسفر عما لا تحمد عُقباه، إلا أن لايرد استطاع، بثاقب الفكر، وصائب الرأي، إخراج محتوى شطر من هذا التل، فعثر على آجرات عديدات عليها كتابات ومدونات تحمل اسم أسرحدون (٦٨١ - ٦٦٨ ق.م) وألقابه ونسبه.

وما أن عاد لايرد إلى إنكلترا حتى عثر أحد الأهالي في النبي يونس، وكان يحفر أساس بيته، على تمثالي ثورين، لكل منهما رأس آدمي، وعلى حجرين كبيرين عليهما صورة ملك يصارع الأسود، فأعلم بذلك كلاً من نائب القنصل البريطاني، والسيد هودر، وهو فنان أوفده (أمناء المتحف البريطاني) إبان الاكتشاف، لكنهما لم يستطيعا أن يعملا شيئاً، بقدر تعلق الأمر بامتلاكهما. كما أن السلطات التركية وضعت يدها عليها... ثم اختفيا.

ومما أورده لايرد أن قبر النبي يونس عليه السلام موجود في غرفة داخلية مظلمة ومفروشة بسجاد، والمرقد مبني من خشب وكلس، ومغطى بقماش أخضر مطرّز بآيات من الذكر الحكيم، وتتدلى من سقف الغرفة الأزرار وأصداف بيض النعام.

مذكرات الآنسة باجر

استغلت الآنسة باجر نفوذ باشا الموصل، وتمكنت من إقناعه بزيارة ضريح النبي يونس عليه السلام، وكان ذلك قبل دخول عالم الآثار البريطاني لايرد بسنوات، وأردفت قائلة: إنها مرت أولاً بفناء وسيع في محاذاة شرفة مفتوحة، ثم هبطت درجات سلم إلى الجامع، وهي بناية مربعة مضاءة بعون من زجاج معتم، وينفصل الجانب الشرقي عن الشطر الأكبر منه بصف من الطوق العالية، ولعلها كانت جزءًا من الكنيسة التي شُيدت تخليداً لذكرى النبي يونس. ويقوم المنبر في النهاية الجنوبية، والبناية مفروشة بالسجاد الفاخر. وهناك ممر عليه أبواب موصدة طوله قرابة ٣٠ قدماً، وهو يفضي إلى غرفة مربعة ذات سقف معقود، وفي وسطها الناووس، وعلوه عن الأرض خمسة أقدام، ومساحته ١٠ × ٥ من الأقدام، وفي الجهة الجنوبية منه عمامة كبيرة من حرير فاخر، وشال، وأغطية أقمشة ثمينة، ويحيط بالناووس إطار وكرات من فضة، وجدران الغرفة مزينة بالمرايا والقاشاني وآيات من الذكر الحكيم. وقليل من المؤمنين الأتقياء من يقرب القبر، فهو مقدس عندهم كثيراً، هذا وإن كثيراً من الناس يكتفون بإرسال النظر إليه من خلال شبكة نافذة في الجامع، ولا يستسيغ سكان مدينة النبي يونس، ومن حولها من القاطنين على امتداد أميال، أن تنتهك حُرمة الجامع، أو القبر، أو المقبرة، لذلك لم يجر أي تنقيب في أخربة قصور سنحاريب أو أسرحدون الكائنة تحتها.

تنقيبات حلمي باشا عام ١٨٥١ - ١٨٥٢م

كان حلمي باشا والي الموصل (١٨٥١ - ١٨٥٢م) نَيِّر العقل، عُني عناية مُتأنية مستبصرة بتاريخ البلاد التي نيط حكمها به، وما إن طرق سمعه الخبر الذي اكتشفه الأهالي في النبي يونس حتى أعدّ جماعة من العمال من بين نزلاء السجن، وشرع يحفر تل النبي يونس في نيسان عام ١٨٥٤م. وجرى الحفر قرب المرقد، فكشف عن عدد من الغُرف، ووجد فيه تمثالي ثور رائعين، علو كل منهما ١٦ قدماً تقريباً، وسلسلة من الصفاح عليها كتابات

مسـمـاريـة، ومـقـدار مـن طـابـق سـنـحـاريب وأسرحدون. ومن بين الكتابات التي عثر عليها حلمي باشا ما دُعيت بالكتابة الاصطنبولية والرقمية التذكارية، ومدونة النبي يونس، التي تعود إلى عهد سنحاريب. ولو أراد حلمي باشا أن يصيب فيما سعى إليه نُجحاً تاماً لوجب عليه أن يحفر تحت مرقد النبي يونس نفقاً، وما إن شعر سكان القرية بالنية هذه حتى تعالت صيحاتهم المدويّة، التي تسببت في إيقاف التنقيبات كُرهاً.

رحلة الراهب جوستن بيركنس عام ١٨٤٩م

من الرحلات المهمة إلى العراق ومدينة نينوى الرحلة التي قام بها الراهب المبشر الدكتور جوستن بيركنس، التي اخترق فيها شمال العراق، قادماً إليه من شمال غرب إيران، وذلك سنة ١٨٤٩م. وقد نشرت تفاصيل رحلته هذه على شكل رسائل في الحولية (مجلة الجمعية الاستشراقية الأمريكية)، العدد الثاني الصادر عام ١٨٥١م. وما يهمنا من أمر هذه الرحلة وما تضمنته (رسائل صاحبها) من معلومات مفصلة من الناحية التاريخية والجغرافية والطبوغرافية والديموغرافية، ما كُتب عن مدينة الموصل، وجامع النبي يونس، وتل التوبة وعين يونس.

وبعد وصول قافلة بيركنس نينوى الشرقية والأرض الانكسارية القريبة من آثار نينوى العظيمة شاهد منطقة الدملماجه الواقعة شرق نهر دجلة قبالة مدينة الموصل.

وبعد وصول القافلة إلى قرية نينوى وصفها بيركنس بأنها قرية تقبع عالية بين الآثار القديمة، وتدعى باللغة التركية ينس بياغمبر: أي النبي يونس في العربية. وتحتوي هذه القرية على جامع كبير، قائم على رابية عالية. في سفحها مقبرة قديمة. إن الاعتقاد الراسخ بين القاطنين من الناس أن ضريح النبي المبجل يونس محفوظ في هذا المكان المقدس.

ويصف الرحالة الرابية الثانية (تل التوبة) بعد وصفه الرابية الأولى (تل قوينجق) ويشير إلى أنها كانت بمقاييس الرابية الأولى نفسها، ولكنها كانت تبدو ذات هيئة نظامية، وأدنى مستوى، وأنها تتحلّق حول قاعدة تلك المقبرة، وتقوم قرية النبي يونس على حافة منحدرها. وفي الطرف الشمالي من هذه التلة، وعلى القمة بالذات، يتعالى ذلك الجامع العظيم، الذي يحمل في جوفه ضريح النبي يونس عليه السلام. ويطلق اسم النبي يونس على كل من الجامع نفسه، والقرية التي تقوم معه.

ويصف الرحالة بيركنس الضريح المقدس في جامع النبي يونس، ويستطرد قائلاً: «وهو ضريح صغير تحتويه غرفة معتمة في ذلك الجامع الكبير، ويتكون الضريح المقدس من صندوق كبير مقوس الجوانب، طوله عشرة أقدام، وعرضه خمسة أقدام، ويتراوح علوّه بين ثلاثة وأربعة أقدام، ويبدو الصندوق مكسواً بأغطية متدلية، تؤلفها طيات من الحرير والجوخ. أما أعمدة الزوايا الأربعة فقد كانت مرتفعة قليلاً فوق ذلك الصندوق، وقد ذُيلت أواخر تلك الأعمدة ببكرات كبيرة من الذهب. أما حيطان غرفة ذلك الضريح المقدس للنبي المبجل يونس عليه السلام فقد كانت موشاة بالفسيفساء، فيبدو منظرها رائعاً لما احتوت عليه من أشكال ورسوم جميلة. أما أرضية ذلك المكان فقد كانت مفروشة بالسجاد النفيس».

ويصف الرحالة الجامع الشهير فيقول: «إن هذا الضريح مُبجّل من قبل الجميع، ويُنظر إليه باحترام وإجلال نظراً لقدسيته العظيمة، ويُظن

أن هذا الجامع قد بُني على أنقاض معبد قديم»[21].

رحلة السير واليس بدج عام ١٨٨٦ - ١٩١٣م

وصف الرحالة الإنكليزي سير واليس بدج الذي زار العراق ومدينة نينوى وجامع النبي يونس وتل التوبة خلال المدة (١٨٨٦ - ١٩١٣م) في كتابه المترجم وعنوانه (بسبيل النيل ودجلة) By Nile and Tigris، وتطرق إلى اسم مدينة نينوى وتاريخ تأسيسها، وأردف قائلاً: «ينحدر اسم نينوى من العبرية، والاسم العبري ينحدر من (ني - نا - آ) وهو اسم المدينة القديم، المدينة التي ازدهرت في القرن السابع قبل الميلاد، فأصبحت عاصمة آشور القديمة العظيمة، ولا يُعرف، على التحقيق، تاريخ تأسيس نينوى، ومن المحتمل أن مدينة أو بليدة ما قامت على ضفتي نهر الخوسر قرب نقطة التقائه بدجلة، واستولى أحد حكام أرض بابل في العهود المبكرة على البلدة الأولى، ووسعها، وأطلق على نفسه اسم (مؤسس نينوى)، وما من شك في أن مدينة نينوى أقدم من مدينة آشور.

رحلة الميجر سون عام ١٩٠٢م

رحلة المستشرق ميجر سون، المتنكر باسم ميرزا غلام حسين شيرازي، الذي اتخذ الإسلام ديناً له. من الرحلات المثيرة إلى العراق، بسبب الأفكار الجديدة التي أوردها، والتي لم نعثر عليها في مصادر أو مراجع أخرى. انفرد الرحالة في تفسيره لقصة يونس أو ذي النون. فالنون في نظره بمعنى السمكة في اللغة الآرامية، وهي كذلك أصل لاسم نينوى. الذي اشتق منه نونو. فالسمكة التي ابتلعت (ذا النون) هي نينوى بكل ما فيها من مساوئ وآخطار، وربما كانت نينوى مبنية في الأصل بهيئة سمكة. فمُنحت هذا الاسم[22].

جامع النبي يونس في نهايات القرن العشرين

ذكرنا قصة النبي يونس بن متي عليه السلام، الذي ولد في فلسطين، وأمره الله بالتوجه إلى بلدة نينوى في العراق شرقي مدينة الموصل، لدعوة أهلها إلى عبادة الله عز وجل، قال تعالى: ﴿**وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون. فآمنوا فمتعناهم إلى حين**﴾ [23].

وكانت الوثنية قد انتشرت بين سكان مدينة نينوى، وكان لهم صنم يُسمى عشتار، فدعاهم النبي يونس عليه السلام إلى الإيمان بالله، وترك عبادة الأصنام، فلم يستجيبوا له، وكذبوه، فأوعدهم عذاب الله في يوم معلوم إن لم يستجيبوا له، ويتوبوا إلى الله توبة نصوحاً[24].

وأوضحنا كذلك أن النبي يونس عليه السلام ترك قومه دون إذن ربه، ظانّاً أن الله لن يؤاخذه على هذا الخروج، وسار إلى شاطئ البحر، وركب سفينة مع جماعة، فهاج البحر. ومن بين الروايات المتواترة أن الجماعة الذين كانوا على ظهر تلك السفينة اقترعوا في تخفيف حملها، أن يلقوا من وقعت عليه القرعة في البحر. ووقعت القرعة على النبي يونس عليه السلام، فالتقمه حوت كبير، وسار به في الظلمات، وأوحى الله إلى الحوت ألا يأكل منه لحماً ولا يكسر له عظماً، ولبث يونس عليه السلام في بطن الحوت يسبّح الله تعالى ويستغفره وينادي: ﴿**لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**﴾. فاستجاب الله دعاءه ونجاه من الغم، فألقاه الحوت في العراء، وأنبت عليه شجرة من اليقطين: لتحميه من الشمس.

أما قوم يونس. فإنهم بعد أن عرفوا صدق النبي يونس عليه السلام وصدق دعوته، خرجوا إلى خارج المدينة واجتمعوا فوق تل مرتفع سُمي فيما

بعد بتل التوبة، أعلنوا توبتهم، وعادوا مؤمنين موحدين، قال تعالى: ﴿**فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين**﴾[٢٥].

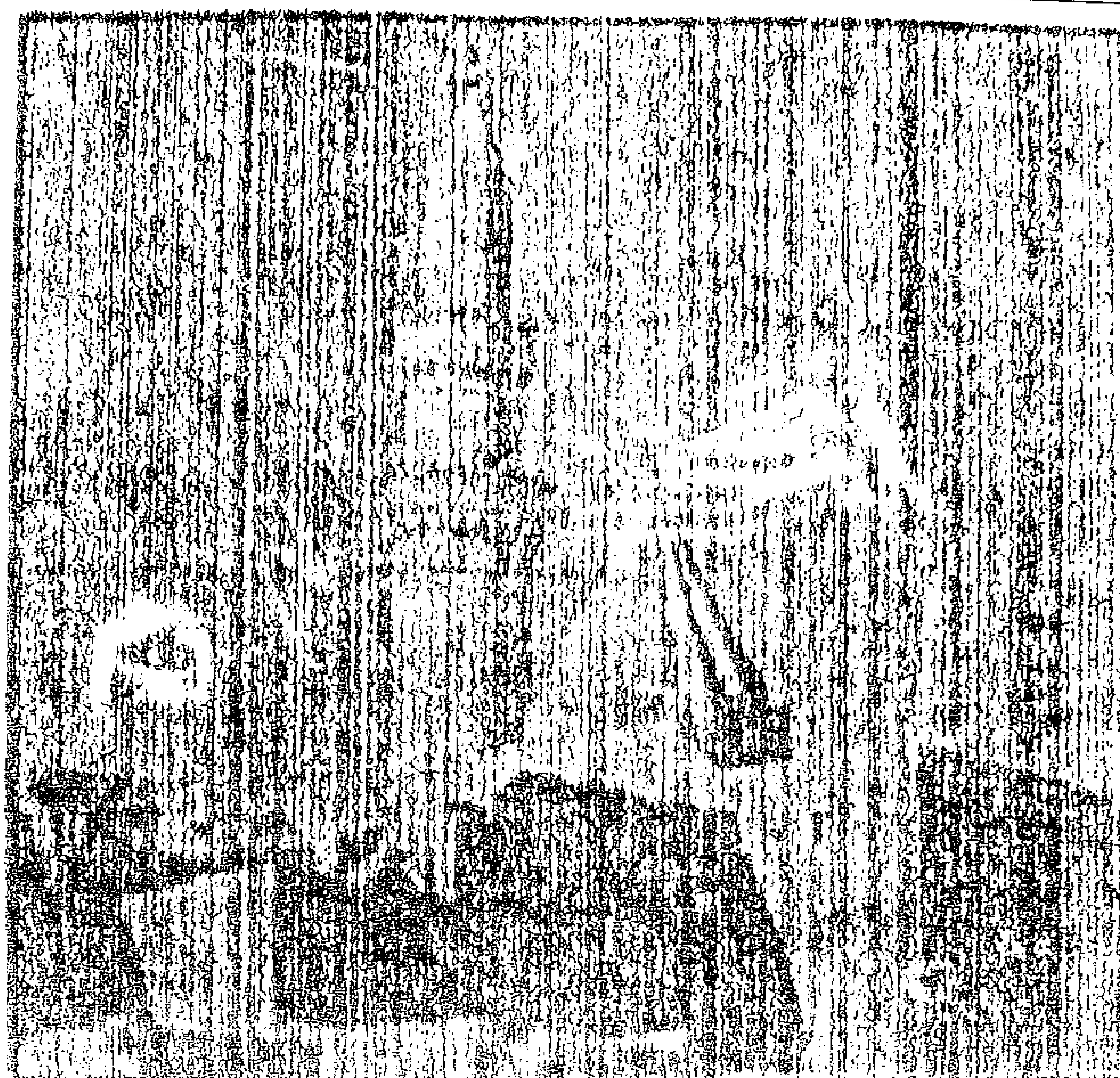
يتألف جامع النبي يونس في الوقت الحاضر، نهايات القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة للميلاد، من بنايتين، يفصل بينهما طريق عرضه ستة أمتار. البناء الأول بيت الوضوء، وهو بناء مربع مرتفع يقع في الجانب الغربي من التل، تحيط بفنائه أروقة من جهاته الأربع. وفي الزاوية الغربية منه غرفة فيها ناعورة، كان يسحب بوساطتها ماء الوضوء. وكان يصل بين هذا القسم والقسم الثاني من الجامع نفق تحت الأرض، يُصعد إليه بدرج إلى البناء الثاني للجامع. وقد تم هدمه.

أما القسم الثاني فهو المُصلى والحضرة، وهو أكبر من القسم الأول، فناؤه مربع، وعلى يسار الداخل إليه من الباب الغربي تقع المدرسة (مدرسة النبي يونس) وغرفة المقيم، وأمام هذه الأقسام جميعها أروقة. يقابلها في الجهة الغربية غرفة أمامها أروقة أيضاً، وهي مُعدة للزوار الذين يقيمون في الجامع. وتقع المنارة في الجهة الشرقية من الفناء، تقابل الباب الغربي، وهي مبنية من حجر الحلان الأسمر، تشبه المنائر التركية في طراز بنائها، وقد تم بناؤها سنة ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م.

أما المصلى فيقع في الطابق الثاني من الجامع، يرتفع عن فنائه بمقدار أربعة أمتار وثمانين بالمئة من المتر. وفي شرقي المصلى تقع الحضرة التي فيها قبر النبي يونس. ويتألف المصلى من أربعة أقسام، في ثلاثة منها محاريب يختلف كل واحد منها عن المحرابين الآخرين في الحجم والريازة. والقسم الأول من المصلى مربع الشكل، يحيط به ما يشبه الأروقة أو الممرات، ويظهر أنه مؤسس على بناء كان رواقاً أو مُصلى، ثم أضيف إلى المصلى في القرن الرابع الهجري، وفي محرابه ازورار عن القبلة، يجاوره باب المنارة القديمة، وأن باب المصلى في نهاية هذا القسم، والقسم الثالث الذي أضيف في سنة ٧١٧هـ/ ١٣١٧م مستطيل الشكل، يمتد من الشرق إلى الغرب، مؤسس فوق بناء قديم. والقسم الرابع وهو المؤخرة التي أضيفت إلى المصلى.

وفي جامع النبي يونس مدرسة تُعرف بالمدرسة اليونسية، وتقع في الغرف الممتدة في شمال الفناء الأول أمام أروقتها في الطابق الأسفل. وهناك أيضاً دار لتدريس القرآن الكريم وعلومه وقراءاته، ومؤسس هذه المدرسة الحاج جرجيس سنة ١٢١٤هـ/ ١٧٩٨م.

أما الحضرة التي فيها قبر النبي يونس فتنخفض عن مستوى المصلى بمترين وعشرة بالمئة من المتر، ينزل إليها بدرجات من الغرفة المجاورة لها، ويوجد بجدران الحضرة من الداخل قطع خزفية مزججة لازوردية اللون مربعة، تتخللها قطع صغيرة من الآجر الأصفر مزججة لازوردية اللون مربعة، مزججة أيضاً. ويكون هذا بارتفاع مترين تقريباً. ويعلو هذا القسم شريط من الآجر المزجج الأخضر، يليه شريط آخر من الآجر الأصفر المزجج. وفوق هذا شريط من الجبس عرضه ٧٥سم، مكتوب عليه البسملة وآية الكرسي. وفي الزاوية الجنوبية محراب من المرمر. والقبة تستند على مقرنصات، وهي جميلة الشكل، غنية جداً بالمقرنصات، التي تعلو الشريط الجبسي. وتنتهي في أعلى القبة بزخارف جبسية متناظرة[ ]. ●



●●●

الحواشي

١ - منية الأدباء في تاريخ الموصل الحدباء: ٢٢.

٢ - المواقع الأثرية في العراق: ٢٤١.

٣ - موسوعة المورد: ٦/١٩٠.

٤ - قصص الأنبياء (العرائس): ٢١٠ - ٢١٤.

٥ - الصافات: ١٣٩ - ١٤٨.

٦ - سفر الملوك: ١٤/٢٥.

٧ - نينوى: ١٨ - ١٩.

٨ - آشور وأرض نمرود، مترجم.

٩ - تاريخ الموصل.

١٠ - مسجد عين يونس، مجلة سومر، ج ١، ٢/٧٥ - ٧٨.

١١ - ١/١٣٣.

١٢ - ١٣١.

١٣ - جريدة البيان الإماراتية. معجم البلدان، ع ٧١٤٢.

١٤ - معجم البلدان: ٢/٤٠٢.

١٥ - العراق في القرن السابع عشر كما رآه الرحالة الفرنسي تافرنيه.

١٦ - رحلة نيبهور إلى العراق في القرن الثامن عشر.

١٧ - رحلة ريج في العراق: ٢٥٢.

١٨ - الآثار والمباني العربية والإسلامية في الموصل: ٨٠.

١٩ - رحلة المنشئ البغدادي.

٢٠ - رحلات إلى العراق: ٢٥٦ - ٢٥٧.

٢١ - رحلة جوستن بيركنس عبر شمال العراق. الأرض الكلاسيكية عام ١٨٤٩م. مجلة المورد، ع خاص، ١٩٨٠: ١٦٩ - ١٩٥.

٢٢ - رحلة متنكر إلى بلاد ما بين النهرين وكردستان: ٢٢٢.

٢٣ - الصافات: ١٤٧، ١٤٨.

٢٤ - التربية الإسلامية: ١٣٢ - ١٣٥.

٢٥ - يونس: ٩٨.

٢٦ - تاريخ فن العمارة العراقية في مختلف العصور: ٤٣٤ - ٤٣٧.

المصادر والمراجع

- الآثار والمباني العربية والإسلامية في الموصل، لأحمد الصوفي، مطبعة أم الربيعين، الموصل، ١٩٤٠م.
- آشور وأرض نمرود، لهرمز رسام، مترجم، نيويورك، ١٨٧٧م.
- تاريخ فن العمارة العراقية في مختلف العصور، لشريف يوسف، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.
- تاريخ الموصل، لسعيد الديوه جي، بغداد، ١٩٨٢م.
- التربية الإسلامية، لعارف الشيخ عبدالله، خلف عبدالله طلفاح، محمد غسان عبدالله طه، محمد محيي الدين نبعة، ط. ٤، دبي، ١٩٩٩م.
- رحلات إلى العراق، لبج، سيرو واليس، ترجمة فؤاد جميل، مطابع دار الزمان، بغداد، ١٩٦٦م.
- رحلة جوستن بيركنس عبر شمال العراق، الأرض الكلاسيكية عام ١٨٤٩م، لسيار الجميل، مجلة المورد، بغداد، ١٩٨٠م.
- رحلة ريج إلى العراق، لريج، كلوديس جيمس، ترجمة بهاء الدين نوري، مطبعة السكك الحديدية، بغداد، ١٩٥١م.
- رحلة متنكر إلى بلاد ما بين النهرين وكردستان، لسون، ميجر. ترجمة فؤاد جميل، مطابع التايمس، بغداد، ١٩٧١م.
- رحلة المنشئ البغدادي، لمحمد المستر أحمد الحسيني، شركة التجارة والطباعة، بغداد، ١٩٤٨م.
- رحلة نيبهور إلى العراق في القرن الثامن عشر، لكارستن نيبهور، ترجمة محمود الأمين، بغداد، ١٩٦٥م.
- العراق في القرن السابع كما رآه الرحالة الفرنسي تافرنيه، لتافرنيه، جان باتِست، ترجمة بشير فرنسيس ورفيقه، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٤٤م.
- قصص الأنبياء (العرائس)، للثعلبي، مصر، ١٣٠١هـ.
- معجم البلدان، جريدة البيان الإماراتية، ع ٧١٤٢، دبي، ٢٠٠٠م.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، ج ٢، بيروت، ١٩٨٠م.
- مسجد عين يونس، لسعيد الديوه جي، مجلة سومر، ج ١، ٢، مج ٢٣، بغداد، ١٩٦٦م.
- موسوعة المورد، لمنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.
- مُنية الأدباء في تاريخ الموصل الحدباء، لياسين بن خيرالله الخطيب العمري، تح. سعيد الديوه جي، مطبعة الهدف، الموصل، ١٩٥٥م.
- المواقع الأثرية في العراق، مديرية الآثار العامة، مطبعة الحكومة، بغداد، ١٩٧٠م.
- نينوى، لطارق عبدالوهاب مظلوم، وعلي محمد مهدي، وزارة الإعلام، مديرية الآثار العامة، بغداد، ١٩٧١م.

الصناعة الطبية في بلاد الشام

من منتصف القرن الخامس

إلى أواسط القرن السابع الهجري

الدكتور/ محمد فؤاد الذاكري
حلب - سوريا

استطاع العرب خلال القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري)، وما بعده، أن يتمثلوا المعارف الطبية التي خلفها القدماء، ويستوعبوها، وبخاصة اليونان، وذلك بانتهاج المنهج التجريبي، الذي يركز على دراسة الوقائع الجزئية عن طريق الملاحظة الحسيّة، ثم وضع قاعدة لتفسيرها، والاستعانة بالتجارب العلمية فيما تيسر فيه إجراؤها؛ لدعم نتائجهم وبحوثهم في العلوم الطبية، التي أضافوا إليها إضافاتهم ونظرياتهم الرائعة، وفي أقصر وقت استطاع الأطباء العرب أن يجلسوا على عرش الطب، بوصفهم حاملين لواء العلم، والمسؤولين عن تقدمه وارتقائه خلال العصور الوسطى.

ويحدد أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) مهمة الطبيب الناجح والحاذق بشقيها: الوقائي، الذي يستهدف حفظ الصحة على الأصحاء، والعلاجي، وهو شفاء المرضى، فيقول: «إن غاية مدبر العليل أن ينتقل إلى الصحة، وهذا إذا كان الدواء ناجحاً، والطبع قابلاً، والطبيب ناصحاً، وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد كسب الفضائل وفرغه لها وعرضه لاقتنائها»[1].

وهكذا نشأت صناعة الطب بمفهومها العلمي

عند الأطباء العرب القدامى، بعد أن التزموا خصائص أساسية، يقتضيها هذا المنهج العلمي منها: موضوعية البحث، ونزاهة الباحث.

ويعرف أبو حيان التوحيدي صناعة الطب بقوله: «المهنة يتعاطاها الإنسان بلا حفز ولا استكراه، والصناعة مهنة، ولكنها ترتفع عن توابع المهنة»[٢].

وجاء في لسان العرب لابن منظور: أن المتطبب هو الذي يتعاطى علم الطب. وكلمة متطبب بالمفهوم التراثي تعني المزاول للمهن الطبية المتعددة في آن واحد؛ أي إن المتطبب كان طبيباً وصيدلانيًا معًا، غير أن ذلك لا يعني أنّ العرب لم يفرقوا بين الاختصاصات الطبية، ففي العصر العباسي ارتقت صناعة الطب، وذلك بوضع الإجراءات والقوانين التي تستهدف صيانة المهن الطبية وتنظيمها بشكل دقيق.

وكان الأطباء والصيادلة يخضعون للرقابة وفقاً لنظام الحسبة في الإسلام، الذي يكفل السهر على المصالح العامة. فقد حرص العرب على وضع نظام حددوا فيه واجبات الأطباء والتزاماتهم وما لهم وما عليهم. وجعلوا الإشراف على ذلك من واجبات المحتسب في نظام الحسبة، الذي أنيط به مهمات عديدة، ومنها مراقبة الصحة العامة وسلوك الأطباء[٣].

وقد أورد القلقشندي (٧٥٦ - ٨٢١هـ) في كتابه (صبح الأعشى) تفاصيل دقيقة عن الصناعة الطبية في العصر الفاطمي، وما وصلت إليه من درجة عالية من التنظيم والدقة. فالأطباء الذين يعملون في قصر الخليفة يطلق عليهم تسمية أطباء الخدمة، وهم يتناوبون على مدار اليوم بكامله، كما أن الأدوية التي يصفونها للمرضى تكتب على رقاع، وتصرف من الصيدلية الملحقة بالقصر، وهي خزانة الشراب، وتبقى الوصفات المدونة لدى المرضى لمراقبة سير المرض وأطواره، كما حظر صرف أي وصفة طبية إلا بخط الطبيب شخصياً، وضمن الحدود والقوانين المعمول بها. فيذكر القلقشندي أن أعظمها كانت وظائف الأطباء، وهي من الوظائف الصناعية، حيث يقول: «وكان للخليفة طبيب يعرف بالطبيب الخاص - وهو المنقطع للخليفة أو السلطان - يجلس على باب دار الخليفة كل يوم، ويجلس على الدكك التي بالقاعدة المعروفة بقاعة الذهب بالقصر، دونه أربعة أطباء أو ثلاثة، فيخرج الأساتذة - وهم المعروفون بالخدم والطواشية، كانت لهم في دولتهم المكانة الجليلة - فيستدعون منهم من يجدونه للدخول على المرضى بالقصر لجهات الأقارب والخواص، فيكتب لهم رقاعاً على خزانة الشراب، فيأخذون ما فيها، وتبقى الرقاع عند مباشريها شاهداً، ولكل منهم الجاري والراتب على قدره»[٤].

كما يذكر القلقشندي أن وظيفة رئاسة الطب كانت من وظائف أرباب الصناعات بدمشق، ومن هذه الوظائف رئاسة الكحالين، ورئاسة الجراحين، وكان لها مثيل بالديار المصرية، وولاية كل منها بتوقيع النائب، وكذلك الحال لأرباب الصناعات في حلب.

البيمارستانات

أما البيمارستانات فقد كانت دوراً لعلاج المرضى ومعاهد لتعليم الطب، وكلمة

(البيمارستانات) فارسية الأصل، وتعني (بيمار) وهو المريض، و(ستان) وهي الدار.

وأول من أقام بيمارستانًا في بلاد الشام هو الخليفة الوليد بن عبدالملك، وذلك في عاصمة الخلافة سنة (٨٨هـ/ ٧٠٦م) وخصص للبيمارستان الأطباء، وأجرى لهم الأرزاق الكافية، وأمر بحجز المجذَّمين والعميان؛ لئلا يضطروا لاستعطاء الناس، وخصص لهم الأموال الكافية؛ لتلبية متطلبات حياتهم[٤].

وبشكل عام كان مبنى البيمارستان ينقسم إلى قسمين منفصلين: قسم للذكور وآخر للإناث، وفي كل قسم قاعات للأمراض المتنوعة، فقاعة للأمراض الباطنة، وقاعة للجراحة، وقاعة للكحالين، وقاعة للتجبير. ولكل قاعة رئيس، فكان رئيس للأمراض الباطنة، ورئيس للجراحين، ورئيس للكحالين، ورئيس البيمارستان يسمى (ساعور البيمارستان) والصيدلية الملحقة بالبيمارستان، التي تعطي الأدوية بالمجان للمرضى والمعلولين تسمى (شرابخانة)، ورئيسها يسمى (شيخ صيدليي البيمارستان)[٦].

ففي القرن السادس الهجري شهدت البيمارستانات في بلاد الشام نقلة نوعية جديدة، ودخلت عصرها الذهبي. وذلك في عهد السلطان نور الدين بن زنكي (٥١١ - ٥٦٩هـ) وذلك للاهتمام الكبير الذي أولاه لهذه المؤسسات الطبية، من إنشاء بيمارستانات جديدة، وتخصيص الأوقاف الواسعة لها، أو إدخال التحسينات عليها وتجديد بنائها وعمارتها.

ففي مدينة حلب قام السلطان نور الدين محمود بتجديد عمارة البيمارستان (العتيق) الذي ذكره المختار أبو الحسن صاعد بن عبدون، المعروف بابن بطلان، المتوفى (٤٥٥هـ)، عندما زار حلب سنة (٤٤٠هـ) فوجد فيها جامعاً، وست بيع، وبيمارستانًا صغيرًا[٧].

وخصص السلطان نور الدين لهذه البيمارستان الأوقاف الواسعة، وتدل كثرة هذه الأوقاف من قرى ومزارع وطواحين ودكاكين[٨] على مقدار المال الوفير الذي قدره لتأمين نفقات هذا البيمارستان، الذي أصبح يسمى البيمارستان النوري أو العتيق، بعد إنشاء البيمارستان الأرغوني الكاملي عام (٧٥٥هـ).

ويقول القلقشندي عن حلب: «من الوظائف الديوانية نظر البيمارستان، وقد تقدم الكلام على مدينة حلب، وأن بها بيمارستانين أحدهما يعرف بالعتيق، والآخر بالجديد، ولكل منهما ناظر يخصصه، وولاية كل منهما عن النائب بتوقيع كريم، ولعل العتيق منهما هو الذي أنشأه نور الدين ابن زنكي، وهو هذا، والثاني منهما، وهو الجديد، هو الذي أنشأه الأمير أرغون الكاملي»[٩].

أما في مدينة دمشق فقد أنشأ السلطان نور الدين محمود البيمارستان الكبير النوري سنة (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م)، وتقول بعض الروايات إنه بناه من فدية مال أحد ملوك الفرنج الأسرى[١٠].

ويذكر ابن العماد في (شذرات الذهب) أنه يوجد بيمارستان بدمشق أقدم من البيمارستان النوري، وينسب إلى أنه عمارة معاوية أو ابنه، ويحدد مكانه تحت المئذنة الغربية بالجامع الأموي من جهة الغرب[١١]، ويؤيده في ذلك ابن جبير

عندما زار دمشق في رحلته فهو يقول: «وبهذه البلدة نحو عشرين مدرسة، وبها بيمارستان قديم وحديث، والحديث أحفلهما وأكبرهما.. وهذا القديم هو غربي الجامع الأموي»[١٢]. ثم يعقب بقوله: «وهذه البيمارستان مفخرة عظيمة من مفاخر الإسلام»[١٣].

عيادات الأطباء

كان بعض الأطباء في القرنين السادس والسابع الهجريين، في المدن الكبرى ببلاد الشام، يعملون في دكاكين خاصة، أشبه بالعيادات الطبية الخاصة في يومنا هذا، حيث كل منهم يتخذ دكاناً يقع في مركز المدينة التجاري، أو إحدى أسواقها الكبيرة، ويستقبل المرضى في دكانه، ويعالجهم بحسب احتياجهم، ومن ثم يعطيهم الدواء المطلوب، الذي يقوم بتحضيره في غالب الأحيان من مصادره النباتية أو المعدنية[١٤].

ويورد القاسم بن علي الحريري، المتوفى سنة (٥١٦هـ)، في كتابه (مقامات الحريري) وصفاً رائعاً لدكان الحجّام - والحجامة من المهن الطبية المساعدة والفرعية - وذلك من خلال المقامة الحجرية، نتبين منه كثرة تردد عامة الناس وازدحامهم الشديد على دكان الحجامة، وهي امتصاص الدم الفاسد أو الزائد من الجسم.

ويصف الحريري الحجّام بقوله إنه: «كان شيخاً هيئته نظيفة، وحركته خفيفة، وعليه من النظّارة أطواق، ومن الزحام أطباق»[١٥]. مما يدل على أن الصناعة الطبية كانت رائجة، وتدر دخلاً كافياً وجيداً على متعاطيها في القرنين الخامس والسادس الهجريين.

فالمتطبب أبي الفرج جورجس المعروف باليبرودي، والمتوفى بدمشق أوائل القرن الخامس الهجري، قد مهر في صناعة الطب، ولما توفي ظهر في تركته خمس مئة قطعة فضية، ألطفها ثلاث مئة درهم، ويعلق ابن أبي أصيبعة على ذلك بقوله: «وليس ذلك بكثير، لأن الشخص متى تحققت أعماله، وصفت نيته، وطلب الحق، وعامل الصحيح، واجتهد في معرفة صناعته، كان حقاً على الله تعالى أن يرزقه»[١٦].

كما عرض الملك الناصر داود بن الملك المعظم عيسى (٦٠٣ - ٦٥٦هـ) عندما كان صاحب الكرك[١٧] وأعمال القدس، وذلك سنة (٦٣٠هـ) على الطبيب أوحد الدين عمران بن صدقة (٥٦١ - ٦٣٧هـ) راتباً شهرياً مقداره ألف وخمس مئة درهم؛ ليكون في خدمته، وأن يأخذ سلفة مقدارها سبعة وعشرون ألف درهم عن سنة ونصف السنة مقدماً، فلم يرض، وفضل البقاء في دمشق للعمل في (البيمارستان النوري) ولخدمة الدور السلطانية بالقلعة[١٨].

ويذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) عددًا من الأطباء الذين كانوا يعملون في الدكاكين الخاصة بدمشق في القرن السادس الهجري، منهم:

١ - **أبو الحكم عبيدالله الباهلي الأندلسي المتوفى سنة (٥٩٤هـ)**: كان متقنًا للصناعة الطبية، مشهوراً بالشعر، ويزاول عمله الطبي في دكان يقع بجوار باب جيرون[١٩] أحد أبواب الجامع الكبير[٢٠].

٢ - **أبو جعفر عمر بن البذوخ، المتوفى سنة**

(٥٧٦هـ): كان خبيراً بمعرفة الأدوية، ويقوم بتحضيرها وبيعها في دكان عطارة (باللبادين)[٢١]، يعالج فيها من يقصده أو يستوصف منه، وصنَّف عدة كتب طبية منها: حواشي على كتاب القانون لابن سينا[٢٢].

٣ - **حكيم الزمان عبدالمنعم الجلياني المتوفى سنة (٦٠٠هـ)**: كان بارعاً بالكحالة (أمراض العين ومداواتها)، واشتهر بها، وكان له دكان في اللبادين[٢٣] لصناعة الطب، وله عدة كتب تتراوح بين البلاغة والشعر ووصفات الأدوية[٢٤].

٤ - **كمال الدين الحمصي المتوفى سنة (٦١٢هـ)**: اشتغل بصناعة الطب والأدب، وكان له دكان بالخواصين بدمشق، يجلس فيها، ولكنه كان محبًّا للتجارة، وأكثر معيشته منها، ويكره التكسب بصناعة الطب، وبقي سنين يتردد إلى البيمارستان الكبير النوري، ويعالج المرضى فيه احتساباً، وله عدة كتب طبية منها: اختصار كتاب الحاوي للرازي[٢٥].

٥ - **رضي الدين الرحبي المتوفى سنة (٦١٢هـ)**: سافر إلى بغداد واشتغل بصناعة الطب، وبعد عودته إلى دمشق عمل في دكان لمعالجة المرضى، وبقي على تلك الحال مدة، وذلك في أيام السلطان نور الدين محمود بن زنكي، وكان من تلاميذه الذين تلقوا عنه صناعة الطب ابن أبي أصيبعة، الذي يصفه بقوله: «واشتغل عليه بصناعة الطب خلق كثير، ونبغ منهم جماعة عدة، ولو اعتبر أحد جمهور الأطباء بالشام، لوجد إما أن يكون منهم من قرأ على الرحبي، أو قرأ على من قرأ عليه»[٢٦].

نظام العمل في البيمارستان الكبير النوري

اشتهر السلطان نور الدين بن محمود بن زنكي بإنشاء الأبنية الفخمة، ومن أهم منجزاته بناؤه البيمارستان الكبير النوري في عاصمته دمشق في منتصف القرن السادس الهجري، ورصده الأوقاف الواسعة لتسديد نفقات البيمارستان؛ لكي يقوم بدوره على أكمل وجه، وسرعان ما طافت الأرجاء شهرة واسعة لهذا المشفى، فقد أصبح المركز الرئيس للعلاج في بلاد الشام والبلاد المجاورة في القرنين السادس والسابع الهجريين، ويأتيه المرضى من كل حدب وصوب، بالنظر للمعالجات الطبية المتقدمة، التي كانت تقدم من قبل الأطباء المهرة، الذين عملوا به لمدد طويلة.

وكانت هذه الفئة من الأطباء أشبه بالموظفين؛ لأن الموافقة على عملهم تتم بموافقة السلطة الرسمية في أعلى درجاتهم، ممثلة بنائب السلطان أو السلطان نفسه، كما يقول القلقشندي: «من الوظائف بدمشق وظائف أرباب الصناعات منها رئاسة الطب، ورئاسة الكحالة، ورئاسة الجراحين، وكلها على نحو ما هو موجود في الديار المصرية، وولاية كل منها بتوقيع كريم من النائب»[٢٧]. كما يذكر النعيمي في كتابه (الدارس في تاريخ المدارس): أن الطبيب الماهر أمين الدين بن داود (٦٦٥ - ٧٣٢هـ) كان رئيس الأطباء بدمشق ومدرسهم مدة، ثم عزل بجمال الدين بن شهاب مدة قبل موته؛ لأمر تعصَّب فيه نائب السلطنة[٢٨].

كما كان للبيمارستان ناظر يشرف على إدارته،

وهذه الوظيفة من الوظائف الديوانية العظيمة، ولها من الشرف والمكانة، حيث إن البيمارستان النوري مثلاً كانت إدارته مناطة بنائب السلطان بدمشق، وله الحق في تكليف أحد أرباب الأقلام للإشراف الفعلي عليه، ويقول القلقشندي في هذا المجال: «من الوظائف الديوانية نظر البيمارستان، وقد صار النظر عليه بالنائب - نائب السلطان - يفوض التحدث فيه إلى من يختاره من أرباب الأقلام»[٢٩].

وقال عند الكلام عن نائب السلطنة: «ومعه - أي نائب السلطان - يكون نظر البيمارستان الكبير النوري الذي بدمشق، كما يكون البيمارستان المنصوري بالقاهرة مع أتابك العسكر»[٣٠]. أما بيمارستان أرغون الكاملي في حلب فقد اشترط صاحب الوقف عليه أن يكون النظر فيه لمن يكون كافلَ حلب[٣١].

أجور الأطباء

يتقاضى الطبيب العامل في البيمارستان أجراً شهرياً، يحدد في أغلب الأحوال بحسب سمعة الطبيب ومهاراته العلمية، وهي التي تعرف بالجامكية[٣٢]، مع جراية قمح أو نحوه.. فكانت أجرة الطبيب الشهرية خمسة عشر ديناراً في البيمارستان الكبير النوري، أما في البيمارستان القيمري أو بيمارستان الصالحية، بجوار جامع محيي الدين ابن عربي، الذي أنشأه وأوقفه سنة (٦٥٢هـ) الأمير سيف الدين أبو الحسن القيمري، المتوفى سنة (٦٥٣هـ)[٣٣]. فكانت أجرة الطبيب الشهرية سبعين درهماً ونصف غرارة قمح، ويتقاضى الكحال (طبيب العيون) خمسة وأربعين درهماً في الشهر ونصف غرارة قمح، ويتقاضى المشرف أربعين درهماً في الشهر ونصف غرارة قمح، وذلك حسب صورة وقف البيمارستان القيمري[٣٤].

وقد يكون تفاوت أجور الأطباء الشهرية بين البيمارستانين متعلقاً بتفاوت وفرة ريع أموال الأوقاف المخصصة لكل منهما، غير أنه كان يحق للطبيب العمل في أكثر من جهة، ومن ثمّ تتعدد مصادر دخله، فالطبيب عز الدين السويدي (٦٠٠ - ٦٩٠هـ) كان يعمل في البيمارستان الكبير النوري، ويدرس في المدرسة الطبية الدخوارية، ويتردد إلى قلعة دمشق لمعالجة مرضى الدور السلطانية، ويتقاضى جامكية من الجهات الثلاث[٣٥].

أما نظام المعالجة في البيمارستان الكبير النوري فينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: وهو العلاج الخارجي، حيث يقوم الطبيب بفحص المرضى الذين يفدون إلى البيمارستان، ويكتب لهم علاجاً من أدوية وأشربة على أوراق، يقومون بصرفها مجاناً من صيدلية البيمارستان[٣٦].

النوع الثاني: وهو العلاج الداخلي، ويقتضي إقامة المرضى في البيمارستان، حيث يوزعون على القاعات حسب أمراضهم، ويتلقون العلاج إلى حين شفائهم وإبلالهم من مرضهم.

ومن جملة الأنظمة أن الأطباء كانوا يمرون على المرضى المقيمين صباحاً ومساءً لمراقبتهم، ويقوم ناظر البيمارستان بتنظيم المناوبات الليلية للأطباء للسهر وللإشراف على المرضى[٣٧].

وقد أورد القلقشندي التوقيع الخاص للنظر في البيمارستان النوري للمدعو شهاب الدين، ومن أهم الوظائف الموكلة لناظر البيمارستان، كما ينص مرسوم التوقيع، هي: «فليباشر ذلك ... مثابراً على حسن معالجة المضرور الذي لا تقدر يده من العجز عليها، ضابطاً أموال هذه الجهة، بتحرير الأصول والمطلق والحساب والحُسّاب، متقدمًا إلى أرباب وظائف المعالجة ببذل النصيحة، واستدراك الأدواء المسقمة بإتقان الأدوية الصحيحة، وليتفقد الأحوال بنفسه»[39].

كما يطالب المؤلف العاملين في البيمارستان من الممرضين والخدم بحسن الخدمة للعاجز والضعيف، والتوصية باللين في المعاملة ليلاً ونهاراً. ويهدد المؤلف المهملين والمقصرين من العاملين في هذا المجال الإنساني بقوله: «ليعلم أهل المكان أن وراءَهم من يقابلهم على التقصير، مؤاخذ لهم بما يخلون من ذلك إهمالاً وإقصاراً»[40]. وقد زار الرحالة الأندلسي ابن جبير هذا البيمارستان سنة (٥٨٠هـ)، فوصف نظام العمل به واهتمام الأطباء بالمرضى، فقال: «جرايته في اليوم نحو الخمسة عشر ديناراً، وله قومة بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها في الأدوية والأغذية وغير ذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم. ويتفقدون المرضى. ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية، حسبما يليق بكل إنسان منهم»[41].

وأول طبيب تولى إدارة البيمارستان الكبير النوري منذ إنشائه أبو المجد ابن أبي الحكم المتوفى بدمشق سنة (٥٧٠هـ)، ويقول عنه ابن أبي أصيبعة: «لما أنشأ الملك العادل نور الدين البيمارستان الكبير جعل أمر الطب إليه فيه، وأطلق له جامكية وجراية، وكان يتردد إليه ويعالج المرضى فيه»[42] ويصف النعيمي النشاط اليومي لأبي المجد ابن أبي الحكم في البيمارستان النوري بقوله: «كان يدور على المرضى فيه، وكان يعتبر أحوالهم، وبين يديه المشارفون والخدام للمرضى، وكل ما كان يكتبه للمرضى لا يؤخر عنهم، فإذا فرغ من ذلك طلع القلعة، وافتقد مرضى السلطان وغيرهم»[43].

ولو أحصينا عدد الأطباء الذين عملوا في البيمارستان الكبير النوري منذ إنشائه حتى القرن السابع للهجرة لوجدنا العدد يربي على أربعين طبيباً من أبرزهم:

١- **مهذب الدين بن النقاش،** المتوفى سنة (٩٥٤هـ) بدمشق: كان له مجلس عام لتدريس طلابه الطب، وكتب للملك العادل نور الدين محمود المراسلات والكتب، وحظي عنده، وخدم الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي[44].

٢- **موفق الدين بن المطران** المتوفى بدمشق سنة (٥٨٧هـ): تعلم صناعة الطب من والده الذي كان طبيباً متقدماً جوالاً في البلاد، وله تصانيف تدل على فضله وسعة علمه في العلوم الطبية وغيرها، وكانت له همة عالية في تحصيل الكتب وجمعها، حتى إنه مات وترك في خزانته من الكتب الطبية وغيرها ما يناهز عشرة آلاف مجلد. وكان في خدمته ثلاثة

نساخ ينسخون له الكتب، وخدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي، وحظي في أيامه، وكان يرافقه في غزواته، وهو رفيع المنزلة عنده، عظيم الجاه، ونال من جهة المال مبلغاً كبيراً، كما كان يغلب عليه التكبر والزهو بنفسه، حتى إنه كان ينافس صلاح الدين في اللباس والسكن، وكان يعالج المرضى في البيمارستان النوري، وله يد طولى في العلاج[٤٥].

٣- **أبو الفضل ابن عبدالكريم المهندس** المتوفى بدمشق سنة (٦٢٨هـ): كان يعرف بالمهندس، ويعمل بالنجارة، وأكثر أبواب البيمارستان الكبير النوري من نجارته، ثم تعلم صناعة الطب، طبب في البيمارستان النوري إلى حين وفاته، وله عدة كتب منها: كتاب في الأدوية المفردة[٤٦].

٤- **مهذب الدين عبدالرحيم بن علي المعروف (بالدخوار)** والمتوفى بدمشق سنة (٦٢٨هـ): ولاه السلطان الكبير العادل (٥٣٨ - ٦١٥هـ) رئاسة أطباء مصر بأسرها وديار الشام، وطلب منه سنة (٦١٢هـ) عقد امتحان الكحالين في مصر. وأعطاهم شهادات وتراخيص، تجيز العمل لمن تثبت كفاءته وجدارته، ولما أقام بدمشق بعد ذلك كلفه الملك العادل بعلاج الجنود المقيمين في المعسكر. فكان يتردد إلى البيمارستان النوري، لتقديم العلاج للمرضى، فيجلس على دكة داخل البيمارستان. ويكتب لمن يرد عليه من المرضى للعلاج أوراقاً. من أدوية وأشربة. يقومون بصرفها مجاناً من صيدلية البيمارستان[٤٧].

التعليم الطبي

اشتهر (الدخوار) في تعليم الطب وتدريسه، حيث يعد من كبار أساتذة التعليم الطبي في القرن السابع الهجري في بلاد الشام، وكان الطلاب في البيمارستان يتدربون على الأعمال الطبية المتعددة تحت إشراف الأساتذة الذين كانوا يدورون على المرضى، يتفقدون أحوالهم. ويعتبرون أمورهم، وبعد ذلك يجلسون ويبدؤون في المباحثة والنظر في الكتب الطبية، كما يصف ذلك ابن أبي أصيبعة: «كنت بعدما يفرغ الحكيم مهذب الدين (الدخوار) والحكيم عمران من معالجة المرضى المقيمين بالبيمارستان وأنا معهم، أجلس مع الشيخ رضي الرحبي فأعاين كيفية استدلاله على الأمراض وجملة ما يصفه للمرضى وما يكتب لهم، وأبحث معه في كثير من الأمراض ومداواتها»[٤٨].

ويقول في موضع آخر: «لما أقام الشيخ مهذب الدين (الدخوار) بدمشق شرع في تدريس صناعة الطب، واجتمع إليه خلق كثير من أعيان الأطباء وغيرهم، يقرأون عليه، وأقمت أنا بدمشق لأجل القراءة عليه ... وكان معه في البيمارستان لمعالجة المرضى الحكيم عمران، فتضاعفت الفوائد المقتبسة من اجتماعهما، ومما كان يجري بينهما من الكلام في الأمراض ومداواتها، ومما كانا يصفانه للمرضى»[٤٩].

وبعد أن يفرغ (الدخوار) من العمل في البيمارستان، يذهب إلى داره، فيشرع في القراءة والدرس والمطالعة. ثم يأتيه قوم من الأطباء وطلاب العلم؛ ليقرأ عليهم الدروس الطبية، ويقوم

بشرحها وتبسيطها لهم، ويصف ابن أبي أصيبعة أسلوب (الدخوار) في تلقين العلوم الطبية، فيقول: «وكان يقرأ كل واحد منهم درسه، ويبحث معه فيه، ويفهمه إياه قدر طاقته، ويبحث في ذلك مع المميزين منهم إن كان الموضوع يحتاج إلى فضل بحث، أو فيه إشكال يحتاج إلى تحرير، وكان لا يقرئ أحداً إلا وبيده نسخة من ذلك الكتاب يقرأ ذلك التلميذ، ينظر فيه ويقابل به، فإن كان في نسخة الذي يقرأ غلط أمره بإصلاحه، وكانت نسخ الشيخ مهذب الدين، التي تقرأ عليه في غاية الصحة، وكان أكثرها بخطه ... ثم يشرع (الدخوار) بقية نهاره في الحفظ والدرس والمطالعة ويسهر أكثر ليله في الاشتغال»[٥٠].

- **بدر الدين ابن قاضي بعلبك:** نشأ بدمشق واشتغل بصناعة الطب وخدم في بيمارستان الرقة، وتولى الرئاسة على جميع الكحالين والجراحين سنة (٦٣٧هـ) بدمشق، في عهد الملك الجواد مظفر الدين يونس، المتوفى سنة (٦٤١هـ)، وله الفضل الكبير في تجديد البيمارستان الكبير النوري وتوسيعه؛ إذ قام بشراء دور كثيرة ملاصقة للبيمارستان، وأضافها إليه، وكبر قاعات البيمارستان وأجرى الماء إليه[٥١].

وكان يتردد إلى البيمارستان النوري لمعالجة المرضى وتدريس صناعة الطب، مما دفع الملك الصالح نجم الدين أيوب (٦٠٣ - ٦٤٧هـ) لتجديد رئاسته على الأطباء، وأجرى له منشوراً بذلك سنة (٦٤٥هـ)، وله عدة كتب، منها المُلَح في الطب[٥٢].

كان علاج المرضى وما يلزمهم من الإقامة والطعام والدواء والخدم يتم داخل البيمارستان النوري مجاناً دون تمييز، وبعد الشفاء كان المرضى يمنحون من المال والثياب؛ لمساعدتهم على اجتياز طور النقاهة بسهولة ويسر، ويتم تغطية تلك النفقات بفضل الأوقاف الكبيرة الواسعة، التي توقف لصالح البيمارستان، وما تغله من أموال كثيرة يجري إنفاقها بسخاء، كل ذلك في جو صحي سليم، يشرف عليه الأطباء والصيادلة والخدم، وبتنظيم دقيق تساعده وفرة الغذاء والكساء والأدوية.

مدارس دمشق الطبية:

شهد القرن السابع الهجري اهتماماً ملحوظاً بالصناعة الطبية وتعليمها في بلاد الشام، وأبرز ما يميز مسيرة التعليم الطبي ظهور مدارس في دمشق، تخصصت في تدريس العلوم الطبية وتعليمها فقط، وتلك علامة بارزة جعلت دمشق من أهم الحواضر الإسلامية، التي تقدم فيها الخدمات الصحية بشكل منظم ومتقدم، فقد ظهرت المدرسة الدخوارية[٥٣] سنة (٦٢١هـ)، أنشأها مهذب الدين عبدالرحيم (الدخوار) المار ذكره، وأوصى أن يكون مدرسها الطبيب شرف الدين الرحبي (٥٨٣ - ٦٦٧هـ)؛ لثقته الكبيرة في علمه، ومقدرته، ولكونه من الأطباء العاملين في البيمارستان النوري.

وقد تتابع على التدريس بالمدرسة الدخوارية عدد من الأطباء المشهورين في ذلك الوقت منهم: عزالدين بن السويدي (٦٠٠ - ٦٩٠هـ)، وعماد الدين الدينسري المتوفى سنة (٦٨٦هـ)[٥٤].

كما ظهرت **المدرسة الدينسرية**[٥٥]: أسسها الطبيب البارع والمحدث عماد الدين الربعي الدينسري (٦٠٦ - ٦٨٦هـ)، وهو أحد الأطباء العاملين في البيمارستان النوري، وله باع طويل في تدريس الصناعة الطبية وتعليمها، وله عدة كتب متنوعة منها: ديوان شعر، وكتاب في تقدمة المعرفة لأبقراط.

وكذلك ظهرت **المدرسة اللبودية النجمية**[٥٦]: أنشأها سنة (٦٤٢هـ) الطبيب العالم نجم الدين ابن اللبودي (٦٠٧ - ٦٧٠هـ)، الذي تميز في صناعة الطب، وتقلب في عدة مناصب كبيرة ومهمة في الدولة الأيوبية، آخرها أنه أصبح ناظراً على الديوان بجميع الأعمال الشامية، وكان مقرره كل شهر ثلاثة آلاف درهم[٥٧].

التأليف الطبي والكشوفات الطبية

يعدّ إنشاء البيمارستان في بلاد الشام، وبخاصة البيمارستان النوري في دمشق، علامة فارقة في تنظيم الصناعة الطبية وتطويرها في القرنين السادس والسابع الهجريين.

كما أدى ذلك إلى ظهور التعليم الطبي النظامي، وإنشاء المؤسسات الطبية على شكل مدارس، وظهور المجالس الطبية التي تعقد بين الطبيب ومعاونيه وطلابه، لمناقشة سير الحالات المرضية وتطورها، ووضع العلاج المناسب لها، أسفر ذلك عن صدور عدد من الكتب الطبية القيمة المهمة وظهور كشوف طبية رائعة.

وتتصف المؤلفات العلمية الطبية في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين بنزعتين أساسيتين:

النزعة الأولى: وهي نزعة المحافظة على القديم والاتجاه إلى التجميع والتركيب والشروح والمبسطات وشرح الشروح، فهناك مجموعة من الأطباء والمؤلفين لم تستطع التخلص من رتبة القديم وسيطرته، وهكذا سادت مصنفاتهم وآثارهم العلمية النزعة المحافظة.

ومن خلال استعراض مؤلفاتهم نجدها تدور في فلك من سبقوهم من الأطباء العظام أمثال: أبقراط، جالينوس، حنين بن إسحاق، الرازي، ابن سينا ... الخ.

يقومون باختصارها أو شرحها أو جمعها، ويدورون ضمن إطارها دون تجديد أو إبداع، أو إضافة شيء جديد مفيد، فالطبيب موفق الدين يعقوب بن سقلاب المتوفى سنة (٦٢٥هـ) كان متأثراً إلى درجة كبيرة بآراء الطبيب اليوناني المشهور جالينوس (١٣٠ - ٢٠٠م) حيث وصفه ابن أبي أصيبعة بقوله: «مهما تكلم في صناعة الطب إنما ينقل ذلك عن جالينوس، ومهما سئل في صناعة الطب لا يجيب بشيء من ذلك إلا أن يقول: قال جالينوس»[٥٨].

النزعة الثانية: هي ظهور الكشوف الطبية الرائعة وأثرها في تطور الصناعة الطبية وتقدمها، نذكر منها على سبيل المثال:

١- **ابن النفيس** (٦٠٧ - ٦٩٦هـ): كان رئيساً لأطباء البيمارستان المنصوري في القاهرة، وقد اكتشف الدورة الدموية الصغرى في الجسم، وكتب عنها بالتفصيل، وكان صريحاً وجريئاً في نقده لجالينوس ولابن سينا، يعتمد على تجربته وعلى المنطق، له عدة كتب مهمة

منها الشمائل في الطب، وهو موسوعة ضخمة[٥٩].

٢- **رشيد الدين ابن الصوري** (٥٧٣ - ٦٩٣هـ) ولد في مدينة صور ونشأ فيها، ثم اشتغل بصناعة الطب، وأقام في القدس، وعمل في بيمارستانها، ثم انتقل إلى دمشق، حيث كان يقوم بتدريس الصناعة الطبية في مجلسه، وله كتاب الأدوية المفردة، ذكر فيه أنواعاً من الأدوية، اكتشف فوائدها الطبية ومنافعها، لم يسبقه إليها أحد من المتقدمين في الصيدلة والطب[٦٠].

٣- عبداللطيف **البغدادي** (٥٥٧ - ٦٢٩هـ): ولد في بغداد، ودرس على يد أكابر أساتذتها، وكان كثير الترحال، فقطن مدناً منها: دمشق وحلب والقاهرة والقدس، وكان فيها مع السلطان صلاح الدين الأيوبي في أثناء حصارها، وكان في كل بلد يقطنه يدرس العلوم الطبية، ويكتب ويؤلف ويناظر[٦١]، ويعدّ أول من وصف التشريح الحقيقي للفك السفلي، وقدم النظرية الصحيحة له، وذلك في كتابه: (الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر)[٦٢]، ألّف حوالي مئة كتاب ورسالة في علوم متنوعة.

٤- **أبو الفرج ابن القف** (٦٣٠ - ٦٨٥هـ): الذي بلغ في علم الجراحة شأناً عظيماً، وله عدة كتب منها: العمدة في صناعة الجراحة، يذكر فيه جميع ما يحتاجه الجراح حيث لا يحتاج إلى غيره[٦٣].

٥- **عزالدين بن السويدي** (٦٠٠ - ٦٩٠هـ): طبيب البيمارستان النوري، ومدرس في المدرسة الدخوارية الطبية، وكتابه الشهير الذخيرة الكافية في علم الطب[٦٤].

٦- **ابن البيطار** (٥٧٥ - ٦٤٦هـ): ولد في مالاقا في الأندلس، كان كثير التنقل والترحال طلباً للعلم، وعندما وصل إلى مصر كان يحكمها الملك العادل (٥٣٨ - ٦١٥هـ)، فعينه رئيساً للعشابين و(الصيادلة) في مصر. ويقال إنه أصبح رئيس الأطباء، ثم ذهب إلى دمشق وتوفي فيها[٦٥]. بلغ ابن البيطار من الشهرة والعلم مبلغاً عظيماً، ولا أدل على ذلك من كتابه المعروف (الجامع في الأدوية المفردة والأغذية)، حيث يعدّ موسوعة في هذا المجال، وقد تضمن أكثر من ألف وأربع مئة صنف من الأدوية المختلفة، مرتبة على حروف المعجم، منها ثلاث مئة لم يعرض لبحثها كتاب في الصيدلة من قبل، وحيث يعرض في مستهل كتابه منهجه في البحث: «إني توخيت صحة النقل فيما أنقله عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين، فما صح عندي بالمشاهدة والنظرة وثبت لدي بالخَبر لا بالخُبرَ ... ولم أحاب في ذلك قديماً لسبقه، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه»[٦٦].

ولا يكفي المقام لاستعراض الأطباء الأفذاذ كافة، الذين اشتهروا في القرنين السادس والسابع الهجريين، على كثرتهم وإسهاماتهم الجليلة الواضحة في تقدم العلوم الطبية وتطورها، وانعكس ذلك على المستوى الصحي والخدمات الطبية في بلاد الشام، فكانت في وضع مرموق لا يضاهيه أي مكان على الرغم من الظروف السياسية الصعبة التي كانت تمر بها المنطقة آنذاك. ●

الحواشي

١ - الإمتاع والمؤانسة: ١/٢٦٦.

٢ - المصدر السابق: ٢/٥٢٨.

٣ - آداب الطبيب والتزاماته في قوانين الحسبة، مجلة آفاق الثقافة: ع ١٠: ٥٤ - ٥٧.

٤ - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: ٢/٢٥٨.

٥ - تاريخ البيمارستانات في الإسلام: ١٠.

٦ - تاريخ الطب: ٤/٩

٧ - تاريخ البيمارستانات: ٢٢٤.

٨ - خصص للبيمارستان النوري أو العتيق بحلب الأوقاف الآتية: قرية معراتا، ونصف مزرعة وادي العسل من جبل سمعان، وخمسة أفدنة من مزرعة كفر طابا، وثلث مزرعة الخالدي، وطاحوناً من المطخ، وثمن طاحون باب الجنان، وثمانية أفدنة من مزرعة أبي مرايا من أعزز، وخمسة أفدنة من مزرعة الحمية من المطخ، وفدانان من مزرعة الغرزل من المعرة، وثلث قرية بيت راعيل من الغربيات، وعشرة دكاكين بسوق الهواء - وهو الآن معروف بسوق الجمرك - منها ثلاثة تمام والباقي شركة الجامع الكبير، وأحكار ظاهر باب أنطاكية وباب الفرج وباب الجنان. تاريخ البيمارستانات: ٢٢٤ - ٢٢٥.

٩ - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: ٤/٢٢٠.

١٠ - تاريخ البيمارستان: ٢٠٦.

١١ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٣/٤٠٧.

١٢ - رحلة ابن جبير: ٢٥٥.

١٣ - المصدر السابق: ٢٥٦.

١٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦١٥ - ٦٣٠.

١٥ - مقامات الحريري: ٤١٥ - ٤١٦.

١٦ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦١٣.

١٧ - مدينة وقلعة في جنوب الأردن على بعد عشرة أميال تقريباً، إلى الشرق من الطرف الجنوبي للبحر الميت. القلاع أيام الحروب الصليبية: ٥٥.

١٨ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٩٧.

١٩ - هو الباب الشرقي للجامع الأموي، يقال: بناه جيرون بن سعد بن ارم بن سام بن نوح، وسمي باسمه، وبعد القرن الخامس الهجري صار يعرف بباب الساعات وباب اللبادين، وهو الآن باب النوفرة، أو الباب الشرقي للجامع الأموي. المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية: ٢٠٦.

٢٠ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦١٥.

٢١ - المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية: ٢٠٦.

٢٢ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٢٨.

٢٣ - المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية: ٢٠٦

٢٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٣٠.

٢٥ - المصدر السابق: ٦٨٢.

٢٦ - المصدر السابق: ٦٧٣ - ٦٧٥.

٢٧ - صبح الأعشى: ٤/١٩٤.

٢٨ - الدارس في تاريخ المدارس: ٢/ ١٣٢.

٢٩ - صبح الأعشى: ٤/١٨٤.

٣٠ - المصدر السابق: ٤/١٤.

٣١ - تاريخ البيمارستانات: ٢٥٥.

٣٢ - الجامكية وجمعها الجوامك، وهو ما يرتب من مال ومطعم وملبس وغير ذلك لمماليك السلطان، ويقال أيضاً لرواتب الموظفين والمدرسين، ويقال لمن يستحقها ويتناولها أصحاب الجوامك. نزهة النفوس: ١/٣٥٠.

٣٣ - خطط الشام: ٦/١٥٨.

٣٤ - المصدر السابق.

٣٥ - سيأتي الكلام عنها لاحقاً.

٣٦ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٧٥٩.

٣٧ - تاريخ البيمارستانات: ٣١.

٣٨ - المصدر السابق: ٣٢.

٣٩ - صبح الأعشى: ٨/٨٤.

٤٠ - المصدر السابق: ٨/٨٥.

٤١ - رحلة ابن جبير: ٢٥٥.

٤٢ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٢٨.

٤٣ - الدارس في تاريخ المدارس: ١٣٧.

٤٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٣٥ - ٦٣٦.

٤٥ - المصدر السابق: ٦٥١ - ٦٥٦.

٤٦ - المصدر السابق: ٦٦٩ - ٦٧٠.

٤٧ - المصدر السابق: ٧٣١ - ٧٣٢.

٤٨ - المصدر السابق: ٧٣٢.

٤٩ - المصدر السابق: ٧٣١.

٥٠ - المصدر السابق: ٧٣٣.

٥١ - المصدر السابق: ٧٥١.

٥٢ - المصدر السابق.

٥٣ - بالصاغة العتيقة، قرب الخضراء بدرب العميد، جنوب الجامع. الدارس في تاريخ المدارس: ١٢٧/٢.

٥٤ - المصدر السابق: ١٣٠.

٥٥ - تقع غربي باب البيمارستان النوري. خطط الشام: ١٠١/٦.

٥٦ - مدرسة كانت تقع خارج مدينة دمشق، ملاصقة لبستان الفلك، وحمام الفلك، المصدر السابق.

٥٧ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٦٣.

٥٨ - المصدر السابق: ٦٩٧.

٥٩ - في تراثنا العربي الإسلامي: ١٤١ - ١٤٢.

٦٠ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٦٩٩ - ٧٠٣.

٦١ - المصدر السابق: ٦٨٣ - ٦٩٦.

٦٢ - في تراثنا العربي الإسلامي: ١٠٨.

٦٣ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٧٦٧ - ٧٦٨.

٦٤ - المصدر السابق: ٧٥٩ - ٧٦١.

٦٥ - في تراثنا العربي الإسلامي: ١١٢.

٦٦ - الجامع في مفردات الأدوية والأغذية: ٤.

المصادر والمراجع

١ - **آداب الطبيب والتزاماته في قوانين الحسبة**، للدكتور محمد فؤاد الذاكري، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع ١٠، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ربيع الثاني ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٢ - **الإمتاع والمؤانسة**، لأبي حيان التوحيدي، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨م.

٣ - **تاريخ البيمارستانات في الإسلام**، لأحمد عيس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

٤ - **تاريخ الطب**، لشوكت الشطي، منشورات الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٧م.

٥ - **الجامع في مفردات الأدوية والأغذية**، لابن البيطار، مكتبة المتنبي، القاهرة، ب. ت.

٦ - **خطط الشام**، لمحمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

٧ - **الدارس في تاريخ المدارس**، لعبدالقادر بن محمد النعيمي، مطبعة الترقي، بدمشق، ١٩٥١م.

٨ - **رحلة ابن جبير**، لابن جبير، دار صادر، بيروت، د. ت.

٩ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٠ - **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، القلقشندي، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م.

١١ - **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، للقلقشندي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م.

١٢ - **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

١٣ - **في تراثنا العربي الإسلامي**، لتوفيق الطويل، مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٥م.

١٤ - **القلاع العسكرية أيام الحروب الصليبية**، لفولفانغ مولر- فيز، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ١٩٨٢م.

١٥ - **مقامات الحريري**، القاسم بن علي الحريري، دار صادر، بيروت، ب. ت.

١٦ - **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، لابن كنان الصالحي، مطابع وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢م.

١٧ - **نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان**، للخطيب الجوهري، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، دار الكتب، مصر، ١٩٧٠م.



الأمراض الجلدية عند الأطباء العرب والمسلمين

الدكتور/ محمود الحاج قاسم محمد
الموصل - العراق

تناول الأطباء العرب والمسلمون الجلد والأمراض التي تصيبه في كتبهم، إلا أنهم لم يفردوا مؤلفاً خاصًا في أمراض الجلد وحدها، ولم تكن هذه الأمراض لتشكل عندهم فرعاً مستقلاً، كما هي الحال في أمراض أخرى كأمراض الأطفال، والعيون، والنساء.

والكتب الطبية التراثية فيها الكثير من الكتابات، التي لها علاقة بالجلد وأمراضه، وبأسباب تلك الأمراض وعدواها ومداواتها والوقاية منها. وأهم هذه الكتب:

فردوس الحكمة، لعلي بن ربن الطبري، الحاوي، والمنصوري، ورسالة في أمراض الأطفال، وكتاب في الجدري والحصبة، للرازي، كامل الصناعة الطبية، لعلي بن العباس المجوسي، والقانون في الطب، لابن سينا، والمعالجات البقراطية، لأحمد بن محمد الطبري، وسياسة الصبيان وتدبيرهم، لابن الجزار، وتدبير الحبالى والأطفال والصبيان، للبلدي، والتيسير لمن عجز عن المداواة والتدبير، لابن زهر، والموجز في الطب، لابن النفيس، والتذكرة للأنطاكي ...الخ.

ويكاد يكون أسلوب الأطباء العرب والمسلمين

في تصنيف الأمراض الجلدية وتركيبها واحداً، كما أن نظرياتهم وأفكارهم في تعليل أسباب تلك الأمراض كانت مبنية على الفكرة المهيمنة على الطب في ذلك الزمان هي نظرية الأخلاط وتفسيرات الأمزجة .

إن دراسة جميع الأمراض الجلدية لديهم بالتفصيل أمر لا يمكن الإحاطة به في مقال واحد، لذا سأكتفي بدراسة تصنيفية لما جاء في كتبهم لجميع الأمراض الجلدية مع التركيز على بعض منها حسب ما يقتضيه المقام[1].

المجموعة الأولى :

الأمراض الجلدية التي تدخل في مباحث الأمراض العامة الطبية والجراحية وأصنافها:

١- الجدري والحصبة والحميقاء (الجدري الكاذب) :

إن أهم ما يسجله التاريخ للرازي كونه أول طبيب فرّق بين مرضي الحصبة والجدري، ووصف كلاً على حدة بصورة تفصيلية في كتابه (رسالة في الجدري والحصبة)[2].

كما أن البلدي كان أول من قدم وصفاً دقيقاً لمرض الحميقاء (الجدري الكاذب) في كتابه (تدبير الحبالى والأطفال والصبيان)[3].

٢- الأورام والسرطان :

يدخل في هذا الباب جميع التغيرات التي تحدث في الجلد نتيجة الأورام المتنوعة، مثل اللحمية، السلع (الأكياس الدهنية)، الأورام الغددية، الخنازير (سل العقد اللمفية)، الثآليل، القرون، المسامير...الخ، وكذلك التغيرات نتيجة الإصابة بالسرطان[4].

إن أسلوب معالجة الأطباء العرب والمسلمين مرضَ السرطان كان مبنياً أساساً على العلاجات التي تستعمل موضعيا، وقد قسمها ابن سينا تقسيماً جميلاً حيث يقول:

«فأما الأدوية الموضعية للسرطان فيراد بها أربعة أغراض، إبطال السرطان أصلا، وهو صعب، والمنع من الزيادة، والمنع من التقرح، وعلاج التقرح...»، ثم يمضي في ذكر العلاجات لكل نوع.

٣- الجذام :

إن أول من أشار من الأطباء العرب والمسلمين إلى انتقال عدوى هذا المرض علي بن ربن الطبري، حيث قال: «فلا يسلم لذلك الولد من الجذام، وهو من الأدواء التي تعدي»[5]، وأول من ذكر مرض الجذام ووصفه وصفاً شاملاً ابن ماسويه، ويقول عنه علي بن العباس المجوّسي: «والجذام نوعان، فمنه، حدوثه عن الخلط السوداوي... وهذا الجذام لا يكون منه تساقط الأعضاء، وربما أنجب فيه العلاج، وبرئ منه صاحبه برءًا تاماً إذا تلوحق في أول حدوثه. والثاني ... يكون معه تآكل الأعضاء وتساقطها، ولا يكاد يبرأ صاحبه»[6].

ويقول عنه ابن سينا: «الجذام علة رديئة يحدث ... في البدن كله، فيفسد مزاج الأعضاء وهيئتها وشكلها، وربما أفسد في آخر اتصالها حتى تتآكل الأعضاء وتسقط سقوطاً

عن تقرح، وهو كسرطان عام» ثم يقول: «وهذه العله تسمى داء الأسد، قيل إنها سميت بذلك؛ لأنها كثيراً ما تعتري الأسد، وقيل لأنها تجهم وجه صاحبها، وتجعله في سحنة الأسد، وقيل لأنها تفترس من تأخذه افتراس الأسد. والضعيف من هذه العلة عسر العلاج، والقوي ما يئس من علاجه، والمبتدئ أقبل»[٧].

المجموعة الثانية :

وهي الأمراض الخمجية وتقسم إلى:

أ- **المتقيحة** : السعفة، القوباء، الحزاز، القروح، البثور، الدمامل، تعفن أصول الأفخاذ، البلخية. الجرب. القمل. ونذكر بعضاً منها فيما يأتي :

١ـ السعفة :

إصابة جلدية تعتري فروة الرأس في الأطفال خاصة. سببها نوع من الفطريات، تكلّم الأطباء العرب والمسلمون عنها كثيراً، إلا أن أغلبهم خلطوا بينها وبين القمل والجرب والشرى والنملة، أو أكزيما الرضع.

قال عنها ابن ربن الطبري : «ويكون السعفة في رؤوس الصبيان»[٨]. كما قال عنها ابن زهر: «إن من علل الرأس القروح التي تكون فيه، وبخاصة الأطفال. وقليلاً ما تكون بين أسنّ»[٩]. ودعاها (داء القرع). ولا تزال تسمى بهذا الاسم في بعض البلاد العربية . وكلامه صحيح؛ لأن السعفة لا تصيب الإنسان بعد البلوغ.

وخير من تكلم عنها علي بن العباس المجوسي، الذي قسمها إلى أربعة أنواع فقال[١٠]:

«وأما السعفة فهي قروح تعرض في الرأس، لها خشكريشة، وهي أنواع؛ فمنها نوع يقال له الشهدي: وعلاجها أنها قروح يثقب معها جلد الرأس ثقوباً دقيقة، ويكون فيها رطوبة تشبهه بالشهد، وهي التي نسميها السعفة المتقيحة Tinea Suppurativa، كما سماها البلدي بالعسلية.

ومنها نوع يقال له التيني : وهي قروح مستديرة صلبة، تعلوها حمرة، وجوفها فيه شيء شبيه بحب التين، (وهي السعفة المتقيحة التي في طور الفجاجة).

ومنها نوع يسمى أجرد : وهي قروح يكون معها في الرأس ثقوب دقيقة، إلا أن ثقوبها أقل من ثقوب السعفة الشهدية، وتخرج منها رطوبة شبيهة بمائية الدم، (وهي ما نسميها Tinea Tonsuans).

ومنها نوع يابس : أبيض اللون، شبيه بالشروح. ينتشر منها قشور بيض» .(وهي السعفة القرعية Tinea Favosa).

ومن جملة العلاجات التي يصفها الرازي لهذا المرض مرهم الرصاص. ومع علمنا بأن مرهم الرصاص قد يؤدي إلى التسمم بالرصاص أحياناً، يذكر المؤرخون لتاريخ العلاجات أنه كان أول من استعمل مرهم الرصاص في الأمراض الجلدية كالسعفة والبرص، الذي استمر حتى اليوم، وكان هذا المرهم يسمى باسمه في القرون الوسطى.

٢- الحزاز :

يقول عنه ابن سينا : «الحزاز، وهو الإبرية، أعني النخالة، التي تتكون في الرأس، ضرب ما من التقشير الخفيف يعرض للرأس؛ لفساد عرض في مزاجه خاص التأثير في السطح الأعلى من الجلد

وأردؤه ما بلغ إلى التقرح وإلى إفساد منابت الشعر»[11].

وهذه الأوصاف ربما تنطبق على أنواع من الأمراض الجلدية كالأكزيما والتهاب الجلد نتيجة الفطريات.

٣- الجرب:

يقول الرازي في الجرب في الأطفال:

«الجرب نوع من البثور، في هذه الحالة يظهر في الإصابة نوع من القشور، ويكون الجلد مخدشاً نتيجة الحكة الشديدة، ومن هذه التقرحات ينضح نوع من الإفرازات التي تشبه العسل»[21]. ويصف لمعالجة ذلك مرهم الرصاص أيضا. هذه الأقوال صائبة، وتنطبق على النمط المتقيح من الجرب.

ووصفه علي بن العباس وصفاً سريرياً جميلاً، فقال:

«وعلامة الجرب هو بثور يبتدئ أحمر، ثم ينفتح، ويكون معها حكة شديدة، وأكثر ما تعرض بين الأصابع وفي المرفقين وفي العصعص وما يليه. وربما صار في سائر الجسد»[13].

أما بالنسبة إليه فإن أول من أشار إليه من الأطباء العرب أبو مروان عبد الملك بن زهر[14] حيث وصفه تحت اسم الصؤاب يقول:

«ويحدث في الأبدان في ظاهرها شيء يعرفه الناس بالصؤاب، وهو حكة، ويخرج إذا قشر الجلد عن المواضع منه حيوان صغير جداً يكاد يفوق الحس». وهو قول مطابق لما هو معروف اليوم من أن الآفة حكة في الجلد، وأنه لا يمكن رؤية الحيوان المختبئ إلا بإزالة القشور عن المواضع الحاكة، وأن الحيوان متناه في الصغر، ولا تكاد العين تحس به أو تراه[15].

٤- تعفن أصول الأفخاذ:

يقول أحمد الطبري عن تعفن أصول أفخاذ الأطفال ومعالجتهم قولاً جميلاً:

«في تعفن أصول أفخاذهم حتى ربما يعفن... وأكثر ما يحدث ذلك من كثرة ترطيبه بالبول، وتغافل المرضعة عنه، وتقميطه وهو رطب. معالجته بأن ... يمسح كلما يرطب وتذر عليه ورق الآس المسحوق والمنخول مع الورد المسحوق، فإنه ... بذلك لا يحدث فيه التعفن»[16].

٥- القمل:

استعمل جميع الأطباء العرب والمسلمون كلمة (القمل) للدلالة على إصابة جلد الإنسان أو فروته بحشرة القمل، وأضاف بعضهم كلمة (القمقام) للدلالة على قمل الأجفان والعانة.

يقول علي بن العباس في ذلك: «فأما القمل فحدوثه يكون من فضول رطبة غليظة، تدفعها الطبيعة إلى ظاهر الجلد، فلا تخرج عن المسام، لغلظتها، فتخالطها الأوساخ، فيتولد عنها القمل، ولذلك صار القمل أكثر ما يحدث لمن لا يستحم ولا ينظف بدنه من الوسخ بمنزلة ما يعرض للمسافرين»[17].

ويقول ابن النفيس في القمقام في الأجفان: «القمل والقمقام أكثر ما يعرض للمتقننين في الأغذية، القليلي الرياضة، وسببه مادة عفنة، تدفعها الطبيعة إلى الجفن، فتقبل مزاجها الحياة، فيحصل لها صورة قملية. العلاج تنقية البدن

والرأس وغسل الجفن بماء البحر وماء الملح»[١٨].

ويجمع الأطباء العرب في معالجة القمل على النظافة والاستحمام، على سبيل المثال نذكر قول ابن سينا:

«القمل الكثير المتولد المنقطع النسل يحتاج في علاجه أولاً تنقية البدن...ثم تستعمل الأدوية الموضعية، وتنفعه إدامة الاستحمام والاستنظاف، وأن يديم الاستحمام بالماء العذب، فهو أجود، ويجب أن يديم تبديل الثياب ولبس الحرير والكتان»[١٩].

ويوصي ابن زهر بمعالجة القمل بالخل في الصيف، وبالقطران في الشتاء، ويقول عن القطران: إنه إذا طلي به الرأس أفنى مادة تكوّن القمل وقتل ما يكون[٢٠].

٦- البلخية (أو حبة بغداد):

إن أقدم من وصف هذا المرض، وأعطى أعراضه بصورة دقيقة، أبو منصور ابن نوح القمري البخاري (أحد أساتذة ابن سينا، توفي في سنة ٩٩١م).

وممن أشار إلى حبة بغداد ابن سينا وقد ذكرها باسم (قرحة أو حبة بلخ).

وأيضاً ممن أشار لهذا المرض أبو الفضائل إسماعيل بن الحسن الجرجاني (الذي يسمى غالباً سيد إسماعيل، والمتوفى في سنة ٥٣١هـ = ١١٣٧م) حيث ذكر أن حبة بلخ، كانت ولا تزال متوطنة في بلخ، وأنها كانت موجودة في خانات دهمستان، حيث يطلق السكان في قصبة بلخ اسم عضة البعوض (بيش غاز بيداجي) على الحبة.

إنه من المناسب هنا أن ننبه إلى أن الناس في البدء ربطوا بين المرض وبين عضة البعوض، «علماً بأن ناقل هذا المرض حشرة تشبه البعوض وليس البعوض»[٢١]. وعثرت مؤخراً في مخطوط لكتاب (الأسباب والعلامات) المستنسخ سنة ٥٩٤هـ = ١١٧٩م، لمحمد بن علي المتطبب، المتوفى في سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، على نص يؤكد أن ناقل المرض حشرة تشبه البعوض يقول:

«البلخية: هي قروح مع بثور وخشكريشات وسيلان صديد، وهي من جنس السعفة الردية. وربما كان سببها لسع دويبة مثل البعوض الخبيث...»[٢٢]. وقد يكون ذلك من أقدم الإشارات إلى حدوث أو انتقال مرضي مستديم بعد عضة البعوض، أو بكلمة أخرى حشرة ما.

ب - **غير المتقيحة**: كالحمرات والدوالي والعرق المدني، نذكر هنا شيئاً عن العرق المدني.

لا يكاد كتاب من الكتب الطبية العربية يخلو من ذكر العرق المدني، إلا أننا لا نظن أحداً وصف هذه العلة حتى عصرنا هذا بأكثر مما قاله الرازي عنها، وقوله فيها صواب كله. والمعروف أنها سميت كذلك نسبة إلى المدينة المنورة (يثرب) أو على الأقل نسبة إلى الجزيرة العربية [٢٣].

أما عن طريقة التخلص من هذه الدودة فنذكر قول الزهراوي، حيث تكلم هو الآخر كلاماً يستوجب الإعجاب، يقول في سل العرق المدني:

«هذا العرق يتولد في الساقين في البلاد الحارة كالحجاز وبلدان العرب... وربما تولد في مواضع

أخرى من البدن... وعلامته... أن يحدث في الساق تلهب، ثم تنفط الموضع، ثم يبتدئ العرق يخرج من موضع ذلك التنفط، كأنه أصل نبات أو حيوان».

وبعد ذلك يقول: «فإذا ظهر منه طرفه فينبغي أن يلف على قطعة صغيرة من رصاص ... وتعقده وتترك الرصاص معلقاً في الساق، فكلما خرج منه شيء إلى خارج لففته... فإن طال كثيراً فاقطع بعضه ولف الباقي، ولا تقطعه من أصله قبل أن يخرج كله؛ لأنك إن قطعته تقلص ودخل في اللحم، فأحدث ورماً وعفناً في الموضع وقرحة رديئة... فإن انقطع ... فأدخل مروداً في الثقب، وبطه طويلاً مع البدن حتى يفرغ كل ما فيه، وحاول تعفير الموضع بالأدوية أياماً، ثم عالجه بعلاج الأورام»[٢٤].

المجموعة الثالثة:

وهي الأمراض الجلدية العارضة، كالحكة والشرى والنملة (الأكزيما) والنار الفارسية والحصف. نذكر فيما يأتي شيئاً عن بعضها:

١ - الشرى:

لقد رافق تعليل أسباب هذه الإصابة الجلدية وتفسير منشئها غموض واضطراب شديدان. وخلط أكثر المؤلفين بينها وبين الجرب، حين قالوا بأن حكتها تشتد ليلاً وبين الحصف (الأكال) حين وصفوا العنصر المرضي البدئي للشرى (البثرة)[٢٥].

فقال ابن ربن الطبري: «فأما الشرى فإنه يحك منه اليدين بالليل احتكاكاً شديداً»[٢٦]، وهذا الكلام لا ينطبق إلاّ على الجرب؛ لأنه هو الذي تشتد حكته ليلاً، أما الشرى فحاك في الليل والنهار.

ولقد وقع علي بن العباس، ومن بعده ابن سينا في الخطأ نفسه بالنسبة للحكة، كما أخطأ الاثنان وكل من حذا حذوهما، حينما عدوا العناصر المرضية للشرى بثوراً، غير أن علي بن العباس قد قسّم الشرى إلى عدة أنواع، وميز بينهما، فقال[٢٧]:

«فأما الشرى فهو بثر بعضه صغار وبعضه كبار مبسوطة عراض الرأس، تبتدئ بحكة شديدة ... ويكون لونه أحمر، فيهيج أكثر ذلك بالنهار، ويصيب العليل معه حرارة ووجع، ويكون نبض صاحبه عظيماً فيه سرعة»، وهذا ينطبق على نوبة الشرى الحادة، ثم يقول: «ومنه ما يكون لونه أبيض، وأكثر ما يهيج بالليل، ومنه ما يكون لونه ليس بالشديد الحمرة».

وقال ابن سينا: «الشرى بثور صغار مسطحة كالنفافات إلى الحمرة ما هي حكاكة تحدث دفعة في أكثر الأمر، تشتد ليلاً ويشتد كربها وغمها فيه»[٢٨].

والحقيقة أن الشرى لا يشكل بثوراً ولا نفاخات، وتشتد كربه وغمه ليلاً ونهاراً.

٢ - النملة (الأكزيما) وأكزيما الرضيع:

ذكر ابن الجزار، عندما تكلم عن السعفة، وصفاً لمرض سماه (الرية) وهو ينطبق تماماً مع ما نسميه بأكزيما الرضيع يقول:

«وربما عرض في الرأس والوجه ... وربما تولد في الوجه دون الرأس، فالسعفة تكون شبيه قروح صغار، تخرج فتفترش في الرأس والوجه.

ويحدث معها أكال شديد وحكة دائمة، وكذلك الرية، وربما حكوا حتى يدموا الموضع، وتطلى على الرية قشور، ويتسلخ لذلك الجلد، فيشتد لذلك بكاء الصبي وضجره؛ لكثرة ما يجد فيها من الأكال»[٢٩].

وأما **النملة** فيقول ابن سينا:«النملة بثرة أو بثور تخرج وتحدث ورما يسيرا، وتسعى وربما تقرحت... ولون النملة إلى الصفرة، وتكون ملتهبة مع قوام ثؤلولي ومستديرة... وبالجملة فإن كل ورم جلدي ساع لا غوص له فهو نملة»[٣٠].

يظهر من هذا الوصف أن النملة تشبه ما نطلق عليها الأكزيما، وكذلك تشبه بعض التهابات الجلد نتيجة الفطريات.

٣- النار الفارسية = الجمرة الخبيثة :

كان ابن سينا أول من أشار إلى هذا المرض، ووصفه في القانون بقوله: «فصل في الجمرة والنار الفارسية، هذان اسمان ربما أطلقا على كل بثرة أكال منقط محدث خشكريشة... وربما أطلق اسم النار الفارسية من ذلك على ما كان هناك من جنس النملة أكال محرق منفط، فيه سعي ورطوبة ... قليل السواد قليل التقعير ... وأطلق اسم الجمرة على ما يسود المكان، ويفحم العضو، ومن رطوبة، ويكون كثير السوداوية غائصاً»[٣١].

٤- الحصف :

يقول عنه المجوّسي: «فهو بثور صغار... ينفرش في ظاهر الجلد، وتولده يكون من رطوبة رقيقة... وأكثر ما يحدث ذلك في الصيف»[٣١].

المجموعة الرابعة :

وهي أمراض اضطرابات تلون الجلد كالبرص والبهق الأبيض والبهق الأسود والبلق والنمش والكلف والبرش.

البهق الأبيض: ابيضاض يطرأ على الجلد في بعض المناطق من الجسم. وفرق ابن سينا بين البهق والبرص فقال:

«الفرق بين البهق والبرص الأبيض الحقيقي، أن البهقين في الجلد، وإن كان غوراً فقليل جداً، والبرص نافذ في الجلد واللحم إلى العظم»[٣٣].

وأما عن بقية أنواع هذه المجموعة فيقول ابن سينا:

«النمش والدم الميت قد يكون كدم قد انفتح عنه فوهة عرق ليفي، أو انصداع لضربة أو غيرها، فاحتقن تحت أعلى الجلد احتقاناً في موضع يتأذى لونه وشكله منه، فما هو إلى حمرة يكون نمشا، وما هو إلى السواد يكون برشا، واللطخي منه يسمى كلفا»[٣٤].

المجموعة الخامسة:

وهي أمراض الأغشية كالقلاع والسلاق وأمراض الشفتين وأمراض الجهاز التناسلي المذكرة والمؤنثة وأمراض المقعدة.

تكلم الأطباء العرب عن التقرحات التي تصيب فم الطفل، وأدخلوا القلاع ضمن ذلك، وعزوه إلى رداءة الحليب أو سوء هضمه، يقول ابن الجزار: «وقد تعرض للصبيان ... قرح في الفم يسمى القلاع، وإنما يعرض لهم؛ لأن اللبن يخرج ويلذع اللسان؛ لأنه فيه رطوبة نابية، حارة ليست باليسيرة، واللثات من الطفل لا تحتمل ملاقاة اللبن لها، فيحدث فيها قرح»[٣٥].

أمراض الجهاز التناسلي :

مرض الزهري أو (المرض الفرنجي) :

لم نجد لهذا المرض لدى المتقدمين من الأطباء العرب مما يدل على أنه كان منتشرا، وكل ما وجدناه إشارات لدى المتأخرين منهم. كما أجمع المؤرخون على أن الزهري دخل أوربا في آخر القرن الخامس عشر، أدخله البحارة الذين رافقوا كريستوفر كولومبس عند رجوعهم من أمريكا الجنوبية. كتب بلحسن الوزاني (ليون الإفريقي) في الرحلة التي قام بها في شمال إفريقيا سنة ١٥١٦م:«إن جمعاً غفيراً من اليهود الذين طردهم فرديناند ملك إسبانيا من بلدة حلوا في إفريقية، حل معهم المرض الإفرنجي، وانتشر باختلاط بعض الأهالي بنسائهم»[٣٦].

ولما وصل الاستعمار الغربي إلى البلاد العربية ظهر ذلك الداء معهم، فسماه العرب (الداء الفرنجي) ... ولا يزال هذا الاسم مستعملاً حتى اليوم . وعن علاج هذا المرض ذكر داود الأنطاكي والدهماني الزئبق، الذي بقي العلاج المفضل لهذا المرض في أوروبا إلى أن تم اكتشاف البنسلين سنة ١٩٤٢م[٣٧].

أمراض المقدة (البواسير والنواصير) :

قسموا أنواع البواسير إلى :

١- **نائتة** : وتكون إما ثؤلولية أو توثية أو غبية.

٢- **الغائرة** : وهذه قد تكون دموية أو غير دموية.

ولابن سينا نصيحة قيمة حول البواسير، حيث يقول: «اعلم أنه كثيراً ما يظن أن الإنسان به بواسير، وإنما به قروح في المستقيم، وفيما فوقه فيجب أن تتأمل ذلك»[٣٨].

وهذا كلام علمي صحيح لا يزال طلاب الطب يحذرون منه، حيث إن البواسير كثيراً ما تكون مظهرا لمرض أهم وأشمل في الشرج والقولون مثلاً، والاكتفاء بتشخيص البواسير ومعالجتها دون السبب الحقيقي لا يشفي المريض.

وعن علاج البواسير ذكروا الأدوية المسقطة، ثم العلاج الجراحي. وأكدوا أيضاً أنه كثيراً ما يعرض لأصحاب البواسير شقاق المقعدة.

أما نوا صير المقعدة فقد قسموها إلى نوعين: نافذة وغير نافذة، والنافذة أردأ، وقالوا إن ما كان منها قريباً من التجويف والمدخل أسلم: لأنه إن خرق لم تنل العضلة كلها آفة ما، بل بعضها. ووقي الباقي بفعلها من الجسّ[٣٩].

المجموعة السادسة :

وهي أمراض لواحق الجلد (الشعر والأظافر)، ومنها الصلع، وداء الثعلب، وداء الحية، والشيب، وأمراض الأظافر.

يقول ابن سينا عن الشعر والصلع[٤٠].

«الشعر يبطل أو ينقص إما بسبب في المادة أو بسبب في الشيء الذي فيه ينبت، والسبب في المادة أن تقل أو تعدم، والقلة إما بسبب ما يغمره أو يغيره، أو بسبب قلة أصل الجوهر. مثل قلة البخار الدخاني في الصبي والمرأة: لكثرة البخار الرطب، فلا تنبت لحيته. وإما لقلة أصل الجوهر، فإما للعارض وإما لانتهاء الطبيعة إليه، أما الذي للعارض فكما يعرض للناقهين إذا شقتهم الأمراض الطويلة (وهو ما نسميه حالياً Diffuse Alopecia)، فلم تبق لهم مادة فيغذى منها الشعر فيسقط ولا ينبت... وكما يعرض لمن

أدام العمائم الثقال على رأسه». ثم يقول: «وأما الذي هو من طريق الطبيعة فكالصلع، يحدث لقصور مادة الشعر عن الصلعة وذلك لقلتها». ثم يضيف هنا أن العوامل المعاونة على الصلع هي الاستعداد لذلك، وهو ما نطلق عليه اليوم Genetic Factor.(٤١) فيقول: «ولذلك يكثر على المستعدين للصلع شعر البدن والصدر لحرارة المزاج».

ويقول المجوسي عن داء الثعلب وداء الحية:

«فأما داء الثعلب وداء الحية، فهما علتان؛ يسقط فيهما شعر الرأس واللحية وشعر الحاجبين، وإنما اشتقت لهما هذا الاسم من الداء العارض لهذين الحيوانين، وذلك أن الثعلب يعرض له مرارا أن يسقط شعره ويتقرع جلده، والحية يعرض لها أن ينسلخ جلدها، ولذلك صار داء الحية يكون معه انسلاخ الجلد»(٤٢). ●

●●●

الحواشي

١- تقفيت أثر الدكتور عبد الكريم شحاتة في طريقة تصنيف الأمراض الجلدية في بحثه الموسوم(الأمراض الجلدية عند الأطفال في التراث الطبي العربي) - أبحاث الندوة العالمية عن الطفل في الطب العربي ١٥-٢٠/ ٣/ ١٩٨٢ مع التوسع في ذلك حيث شمل هذا البحث الأمراض الجلدية بشكل عام لدى الكبار والصغار .
٢- كتاب في الجدري والحصبة:١٩-٢٠.
٣- تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم:٣٢٤.
٤- للمزيد من التفاصيل يراجع:
● القانون في الطب:٣/١٣٧
● الأورام والسرطان في الطب العربي.
٥- فردوس الحكمة في الطب:٣١٨ .
٦- كامل الصناعة في الطب:١/٣١١.
٧- القانون٣/١٤٠.
٨- فردوس الحكمة:٣٢١.
٩- التيسير في المداواة والتدبير: الورقة ٤.
١٠- كامل الصناعة١/٣١٢.
١١- القانون :٣/٢٧٥
١٢- رسالة في أمراض الأطفال والعناية بهم:٥.
١٣- كامل الصناعة: ١/ ٣١٢.
١٤- التيسير:١٢٠
١٥- الأمراض الجلدية عند الأطفال
١٦- المعالجات البقراطية- مخطوطة. دار الكتب المصرية: ٥٢.
١٧- كامل الصناعة:١/٣١٢.
١٨- كتاب الموجز في الطب - مخطوطة مكتبة أوقاف الموصل ضمن مجموع :٧٤
١٩- القانون:٣/٢٩٨.
٢٠- الأمراض الجلدية عند الأطفال.
٢١- حبة بغداد- مقال مجلة المورد، العدد ٤، المجلد ١٩٧٩/٨.
٢٢- الأسباب والعلامات - مخطوط، ورقة٩٣.
٢٣- طب الرازي دراسة تحليلية:٢٩٧.
٢٤- التصريف لمن عجز عن التأليف:٦٠٢.
٢٥- الأمراض الجلدية عند الأطفال.
٢٦- فردوس الحكمة: ٣٢٤
٢٧- كامل الصناعة: ١/٣١٢.
٢٨- القانون: ٣/ ١٢٠
٢٩- سياسة الصبيان
٣٠- القانون :٣/١١٧
٣١- المصدر نفسه: ١١٨
٣٢- كامل الصناعة:١/١١٢.
٣٣- القانون :١/ ٢٨١
٣٤- المصدر نفسه: ٢٧٩.
٣٥- سياسة الصبيان:١٨.
٣٦- تاريخ الطب العربي التونسي:١٦٦
٣٧- الطب عند العرب...تاريخ ومساهمات:٢٩٠، التذكرة في الطب: ١/ ١٦٩.
٣٨- القانون:٣/ ٢٩٠
٣٩- الموجز في تاريخ الطب والصيدلية عند العرب:٧٥.
٤٠- القانون:٣/ ٢٦٣ .
٤١- دراسات في طب الجلد عند العرب - مقال المجلة الطبية المصرية ملحق عدد ١-٣، مجلد٦٦/١٩٨٣
٤٢- كامل الصناعة: ١/ ٣١٢.

المصادر والمراجع

- **الأسباب والعلامات**، لمحمد بن علي بن عمر المتطبب، مخطوط، مكتبة الأوقاف، بالموصل رقم١/٢٠ خزانة الأحمدية.
- **الأمراض الجلدية عند الأطفال في التراث الطبي العربي**، للدكتور عبد الكريم شحاتة، من أبحاث الندوة العالمية عن الطفل في الطب العربي.
- **الأورام والسرطان في الطب العربي**، للدكتور محمود الحاج قاسم، جامعة الموصل، ١٩٨٧م.
- **تدبير الحبالى والأطفال والصبيان**، للبلدي أحمد بن محمد، تح. محمود الحاج قاسم محمد، وزارة الثقافة العراقية، بغداد،١٩٨٠م.
- **التذكرة**، لداود الأنطاكي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة،١٣٥٦هـ.
- **التصريف لمن عجز عن التأليف**، لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي، معهد ويلكم، لندن١٩٣٧م.
- **التيسير في المداواة والتدبير**، لابن زهر، مخطوط.
- **حبة بغداد**. للدكتور جليل كريم أبو الحب، مجلة المورد العراقية، مج٨/ع٤/س ١٩٧٩م.
- **دراسات في طب الجلد عند العرب**، للدكتور علي عبد الفتاح. المجلة الطبية المصرية، ملحق، مج٦٦/ع ١-٣/س١٩٨٣.
- **رسالة في أمراض الأطفال والعناية بهم**، للرازي، أبو بكر، ترجمة صموئيل إكس رادبل، تعريب محمود الحاج قاسم، منشورات المؤتمر القطري للطفولة، ١٩٧٩م.
- **سياسة الصبيان وتدبيرهم**، لأحمد بن إبراهيم بن الجزار، تح. محمد الحبيب الهيلة، الدار التونسية للنشر. ١٩٦٨م.
- **طب الرازي**، دراسة تحليلية، للدكتور محمد كامل حسن ورفيقيه.
- **الطب عند العرب، تاريخ ومساهمات**، للدكتور محمود الحاج قاسم محمد، الدار السعودية للنشر والتوزيع. جدة.
- **فردوس الحكمة في الطب**، للطبري، علي بن ربن. تح. محمد زبير الصديقي، برلين، ١٩٢٨م.
- **القانون في الطب**، لابن سينا، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.
- **كامل الصناعة في الطب**، للمجوسي علي بن العباس،، المطبعة الكبرى بالديار المصرية،١٢٩٤هـ.
- **كتاب في الجدري والحصبة**، لأبي بكر الرازي، المدرسة الكلية الإنجيلية، بيروت، ١٨٧٢م،
- **كتاب الموجز في الطب**، لابن النفيس، مخطوط، مكتبة الأوقاف بالموصل.
- **المعالجات البقراطية**، للطبري، أحمد بن محمد، مخطوط، دار الكتب المصرية.
- **الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب**، للدكتور محمد كامل حسين، ليبيا.



مخطوطات فريدة

لباب تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح

لأحمد بن يوسف اللَّبلِيّ المتوفّى سنة ٦٩١هـ

الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن

كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه النّبيّ العربي الأمين.

وبعد، فهذا كتاب نفيس فريد، ألّفه أبو جعفر أحمد بن يوسف الفِهري اللّبلي المتوفّى سنة ٦٩١هـ.

والكتاب مختصر لكتابه الموسوم ب (تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح)، وهو الشرح المطوّل لكتاب الفصيح لأبي العباس أحمد ابن يحيى ثعلب، المتوفى سنة ٢٩١هـ، الذي ضمنه الفصيح المستعمل من كلام العرب.

وقد تلقف اللغويون كتاب الفصيح بالشرح والنقد والاستدراك، ونُظم شعراً ليسهل حفظه.

ومن هذه الشروح كتاب اللّبليّ (**تحفة المجد الصريح**)، ومختصره الموسوم بـ:(لباب تحفة المجد الصريح) الذي نحن بصدد الحديث عنه.

اللهم اغفر لنا، وارحمنا، ويسِّر لنا كلّ عسير، وجنّبنا الخطأ والزّلل، في القول والعمل، إنك أنت السميع المجيب.

المؤلف:

أحمد بن يوسف الفهريّ اللّبليّ، نسبة إلى لَبلَة، وهي مدينة غرب الأندلس، تبعد عن إشبيلية نحو

أربعين ميلاً. وكان مولده فيها سنة ٦١٣هـ على أصحّ الأقوال، كما أشار إلى ذلك تلميذه ابن جابر الوادي آشي في برنامجه.

بدأ اللّبليّ حياته العلمية في لبْلة، ثم رحل إلى إشبيلية، التي كانت تزخر بعلومها وثقافتها، فأخذ عن علمائها. ولما ساءت الأحوال السياسية ببلاد الأندلس، شدّ الرحال إلى المغرب، فنزل بسبتة، وأخذ عن علمائها، ثم انتقل إلى بجاية، ومنها رحل إلى تونس، ثم إلى بلاد المشرق، فحج ولقي جماعة من العلماء، فأخذ عنهم، في مصر والشام والحجاز، وبعد رحلته إلى المشرق عاد إلى تونس، واشتغل فيها بالإقراء إلى أن توفي في غرّة شهر المحرم من عام ٦٩١هـ،ودُفن في داره بعد صلاة العصر[1].

شيوخه:

- إبراهيم بن محمد البطليوسي، أبو إسحاق (ت٦٣٧هـ).
- إبراهيم بن وثيق الأميّ، أبو إسحاق.
- أحمد بن علي البلاطي الحميريّ.
- أحمد بن محمد السّرّاج الاشبيليّ.
- تقي الدين عبد الرحمن بن مرهف الشافعي.
- أبو الحسن بن خروف.
- أبو الحسن الدبّاج، علي بن جابر اللخمي (ت٦٤٦هـ).
- أبو الحسن بن الفخّار.
- الحسين بن إبراهيم الإربلي.
- ابن الدّرّاج.
- ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ).
- عبد الحميد بن عيسى الخسرو شاهي (٦٥٢هـ).
- عبد الرحمن بن مكي الطرابلسي .
- عبد الرحمن بن محمد المصمودي، ابن رحمون.
- عبد السلام بن أبي القاسم التميمي.
- عبد العزيز بن الحسين الخليلي الداري (ت٦٨٠هـ).
- عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم (ت٦٦٠ هـ).
- عبد العظيم المنذري الحافظ(ت ٦٥٦ هـ).
- عبد الكريم بن عطاء الله الجذامي.
- أبو عبد الله بن خلفون الأونبي(ت ٦٣٦ هـ).
- أبو عبد الله بن أبي الفضل المرسي.
- عبد الله بن محمد القاياتي الأغماتي.
- عبد الله بن أبي الوفاء الباذرائي.
- عبد الله بن يحيى الفهري بن التلمساني، شرف الدين (٦٤٤هـ).
- علي بن شجاع بن سالم (ت ٦٦١هـ).
- عمر بن محمد، أبو علي الشّلوبين (ت٦٤٥هـ).
- القاسم بن أحمد اللورقي (ت٦٦١هـ).
- محمد بن إبراهيم الأنصاري (ابن الجرج).
- محمد بن طلحة القرشي (ت٦٥٢هـ).
- محمد بن عبد الله الأزدي.
- محمد بن أبي عبد الله العبسي.
- أبو محمد العراقي الفاسي الأصولي.
- محمد بن لبّ بن خيرة الشاطبي.

- محمد بن محمد بن سراقة الأنصاري (ت ٦٦٢هـ).
- محمد بن أبي المكارم الأنصاري.
- ناصر الدين أبو الفتوح بن ناهض الحصري (ت ٦٥٢هـ).
- يحيى بن ثابت البهراني.
- يحيى بن عبد الكريم الفندولابي.
- يحيى بن علي بن عبد الله القرشي (ت ٦٦٢هـ).

تلاميذه:

- أحمد بن أحمد الغبريني.
- أمة الله بنت محمد بن رشيد الفهرية.
- أبو بكر بن الوزير أبي الحسن بن غالب.
- عائشة بنت محمد بن رشيد الفهرية.
- أبو العباس بن يوسف السلمي الكتاني.
- عز الدين بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)،وكان من شيوخه أيضاً.
- محمد بن جابر الوادي آشي (ت٧٤٩هـ).
- محمد بن عبد الله القيسي (ت٦٩٨هـ).
- محمد بن أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري.
- محمد بن عمر بن رشيد السبتي (ت٧٤١هـ).
- محمد بن محمد بن رشيد الفهري.
- محمد بن محمد العبدري.
- محمد بن يوسف الجياني (ت٧٤٥هـ).
- يحيى بن أبي إسحاق إبراهيم بن أبي زكريا.

مؤلفاته:

وصل إلينا قسم من مؤلفاته، وهي:

١- بغية الآمال في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال: طبع في تونس سنة ١٩٧٢م، بتحقيق جعفر ماجد، بعنوان: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال. وطبع بمكة المكرمة سنة ١٤١١هـ، بتحقيق د. سليمان بن إبراهيم بن العايد، وعليها الاعتماد.

٢- تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح: طبع بتحقيق د. عبد الملك بن عيضة الثبيتي سنة ١٤١٨ هـ -١٩٩٧م بالقاهرة، وقد أفدنا منه كثيراً.

٣- رفع التلبيس عن حقيقة التجنيس: لايزال مخطوطاً، وعندي نسخة منه.

٤- فهرست اللّبلي: طبع ببيروت سنة ١٤٠٨هـ، بتحقيق ياسين يوسف عياش وعوّاد عبد ربه.

٥- لباب تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح: لا يزال مخطوطاً، وسيأتي الكلام عنه.

٦- وشي الحلل في شرح أبيات الجمل: لا يزال مخطوطاً.

وثمة مؤلفات لم تصل إلينا، ذكرها قسم من المؤلفين، وقد أشار إليها د.عبد الملك بن عيضة الثبيتي، محقق تحفة المجد الصريح، في مقدمته للكتاب، وهي:

١- الإعلام بحدود قواعد الكلام.

٢- برنامجا اللّبلي، وهما غير فهرست اللبلي المطبوع.

٣- شرح أبيات أدب الكاتب.

٤- شرح أدب الكاتب لابن قتيبة.

٥- شرح إصلاح المنطق لابن السكيت.

٦- شرح الجمل.

٧- شرح المفصل.

٨- العقيدة الفهرية.

٩- كتاب في الصرف.

١٠- الكرم والصفح والغفران.

ثناء العلماء عليه:

- قال شرف الدين ابن التّلمساني:

قرأ عليّ جميع كتاب (الإرشاد) لإمام الحرمين، ومن (برهانه) في أصول الفقه إلى النّواهي، وبعض (غاية الأمل في علم الجدل) للآمدي، الشيخ الفقيه الإمام العالم الأديب النحوي، مجد العلماء، وفخر الأدباء الفاضل أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللّبلي، نفعه الله بالعلم، ونفع به، وأحسن إليه، وأجزل نعماه لديه. قراءة بحث واستيضاح وكشف لغوامض ذلك قولة تؤذن لفهم معانيه والوقوف على ما أودع فيه. وقد أذنت له، وفقه الله، أن يقرئ ذلك لمن رغب فيه. ثقة بحذقه وعلمه وجودة ذهنه وفهمه [٢].

- وقال ابن رُشيد:

الأستاذ المقرئ اللغوي النحوي المتفنن أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللّبلي أحد مشاهير أصحاب أبي علي الشّلوبين... وقد تكرر لي لقاؤه. وكان كثير البرّبي. جزاه الله عني خيراً [٣].

- وقال الغُبريني:

الشيخ، الفقيه، النحوي الأستاذ اللغوي، التاريخي... كان له علم بالعربية، وكان يتبسط لإقراء كتبها، وله علم باللغة، وتآليف كثيرة... وهو من أساتيذ أفريقية في وقته، وممن أُخذ عنه. واستفيد منه، رحمه الله [٤].

- وقال ابن فرحون:

كان اللبلي إماماً فاضلاً، نحوياً ولغوياً وراوية [٥].

الكتــاب

لباب تحفة المجد الصريح في شرح الفصيح، من الكتب التي لم يشر إليها أحد من الدارسين المحدثين، الذين عّددوا الشروح الكثيرة على كتاب الفصيح لثعلب، ولفت نظر الباحثين إليه د. عبد الملك الثبيتي في مقدمته لتحفة المجد الصريح.

وقد ذكره من القدماء:

ابن رشيد في ملء العيبة. قال: ومن تصانيفه شرحه الكبير المستوعب للفصيح، واختصاره [٦].

وابن جابر الوادي آشي في برنامجه ، قال: من تواليفه كتاب تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، واختصره في مجلد [٧].

وسماه ابن فرحون في الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب(٨): لُبّ تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح.

وقد رفع اللّبليّ هذا المختصر إلى خزانة الوزير الإشبيلي ذي الوزارتين أبي القاسم بن ذي

الوزارتين أبي علي، الذي أشار إليه بالاختصار والتلخيص.

وقد وضع هذا المختصر لغرض تعليمي، وهو تقريبه من حفاظه، وقد بيّن اللّبليّ هذا في مقدمة الكتاب، التي ذُكرت في هذا البحث، وهي:

مقدمة الكتاب:

الحمدُ لله، صلّى الله وسلّم على سيِّدنا محمد وآله وصحبه وتابعيه.

قال أبو العباس أحمد بن يوسف الفهريّ اللَّبْلِيّ لطف الله به بمنه، آمين.

الحمد لله الذي عمّ بإحسانه الخلق، وجعل أفضل صفاتهم الفهم واللبّ والنطق، علّم الإنسان البيان، وشرّفه به على سائر الحيوان. أحمده على ما أولانا من فضله العميم، وطوله الجسيم، وأصلّي على سيدنا محمد نبيه الكريم وعلى آله وصحبه أولي الشرف الباذخ والمجد العميم.

وبعد فإني لمّا شرحت كتاب الفصيح، واستوفيت الكلام فيه على النادر والفصيح ، فربما طال على مَنْ أراد الوقوف على حقائقه، والاجتناء من حدائقه، بإضافة كلّ قول إلى قائله، وإحالته على ناقله، أُشير عليّ بأن أجرّده من التعليل والإسناد. وألخصه عن الإكثار والزيادات. تقريباً لحفاظه، وتيسيراً لدرك معانيه وألفاظه. فهذبته غاية التهذيب، وقربته نهاية التقريب، فصار صغير الحجم، قليل الجرم ، كثير العلم. جامعاً للفوائد ناظماً للفرائد باهراً على تصانيف العلماء...

وعندما كمل هذا التصنيف وآن أنْ يتاحف به المقام الأرفع المنيف، انتقيت له اسماً يوافق المسمّى، وينطق بانتخابه المحل الأسمى، فسميته: (لُباب تُحفة المجد الصّريح في شرح كتاب الفصيح)؛ ليكون لفظه مطابقاً لمعناه، واسمه مترجماً عن فحواه. وإني لأرجو أنْ يحلّ محلّ القبول والاستحسان، ويرتضى منه صواب القول في علم اللسان، إنْ شاء الله تعالى.

ومن الكريم، سبحانه، أسأل العصمة من الزلل، والتوفيق في القول والعمل، فحوله بذلك كفيل، وهو حسبي، ونِعْمَ الوكيل.

وبعد هذه المقدمة بدأ اللّبليّ بشرح أبواب الفصيح، وهي ثلاثون باباً، وهي:

أبواب الكتاب:

أهميتـه:

تكمن أهمية هذا الكتاب في أنّه حوى الأبواب الثلاثين، وهو تامٌّ، في الوقت الذي وصل إلينا من الأصل (تحفة المجد الصريح) خمسة أبواب فقط، وهو المنشور .

والكتاب أيضاً ينقل من مصادر لم تصل إلينا ، منها على سبيل المثال:

- جامع اللغة: لابن القزاز القيرواني، المتوفّى سنة ٤١٢هـ.
- موعب اللغة : لابن التّياني القرطبي، المتوفّى سنة ٤٢٦هـ.
- واعي اللغة: للخراط الأزدي الإشبيلي، المتوفّى سنة ٥٨١هـ.

مخطوطة الكتاب:

نسخة فريدة تحتفظ بها الخزانة العامة بالرباط، رقمها ١٠٠ ج، وتقع في ٢٣٤ صفحة (١٢-٢٤٥)، وعدد السطور ١٧ سطراً في كل صفحة.

كتبت بخط مغربي، وتاريخ نسخها في شهر ربيع الأول من سنة ١٠٥٧هـ.

وعليها مقابلة ومطالعة وتملك بخط محمود بن أحمد بن الحاج أحمد الشنقيطي.

وفي مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث صورة منها. ●

[illegible]

برسم العبد الضعيف ... [illegible]

[illegible]

كتاب لباب تحفة المتلمس في شرح كتاب المقتضب ... [illegible]

[illegible]

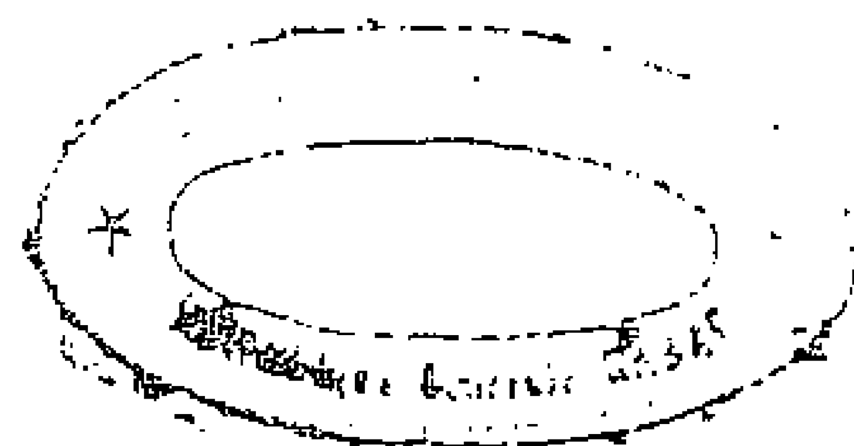
صفحة العنوان

الحمد لله صلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وناصره

قال أبو العباس أحمد بن يوسف الفهري اللبلي رضي الله عنه

الحمد لله الذي عمّ بإحسانه الخلق . وجعل أفضل صفات الآدميين
العقل والنطق . علّم الإنسان البيان وشرفه على سائر الحيوان
أحمده على ما أولانا من فضله العميم وطوله الجسيم وبعد فإني لما
شرحت كتاب الفصيح واستوفيت الكلام فيه على النادر
والفصيح فرأيت ما طال على من أراد الوقوف على حقائقه والإحاطة
من حدائقه بإضافة كل قول إلى قائله وإحالة النقل على ناقله أشفقت على أن
أجرده من التعليل والإسناد وأخلصه عن الإكثار والازديادات
تقريبا للحفاظ وتيسيرا لإدراك معانيه والألفاظ فهذبته
غاية التهذيب وقربته نهاية التقريب فصار صغير الحجم
جليل الجرم كثير العلم جامعا للفوائد فائقا للغير لذلك باهيا
على تصانيف العلماء كالنجم للأسعد السعيد الأوحد الأمجد نخبة
النجابة وشمس الرياسة ذي الشيم الجميلة والفضائل الجزيلة
والهمة السامية إلى كل منقبة والحائز كل فضيلة قطب المجد الكامل
على جميع الفضلاء حرس الله وجوده الذي تباهى به المحامد وكان

الصفحة الأولى



الصفحة الأخيرة

•••

الحواشي

١ - ينظر في ترجمته:

فهرست اللبلي . ملء العيبة:٢/٢٠٩، برنامج الوادي آشي:٥٧، عنوان الدراية:٣٠٠، رحلة العبدري:٤٣، الوافي بالوفيات:٨/٢٩٥، بغية الوعاة:١/٤٠٢، مقدمة د.العايد لبغية الأمال، مقدمة د.عبد الملك الثبيتي لتحفة المجد الصريح.

٢ - فهرست اللبلي: ٢٦ .

٣ - ملء العيبة: ٢/٢٠٩ .

٤ - عنوان الدراية:٣٠٠.

٥ - الديباج المذهب:١/٢٥٣.

٦ - ملء العيبة: ٢/٢١٣ .

٧ - برنامج ابن جابر :٥٨.

٨ - الديباج المذهب: ١/٢٥٤.

ثبت المصادر

- **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، للوادي آشي، محمد بن جابر، ت٧٤٩هـ)، تح. د. محمد الحبيب الهيلة، تونس ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- **بغية الآمال في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال**، لأحمد بن يوسف اللّبلي، ت ٦٩١ه، تح. د.سليمان بن إبراهيم العايد، مكة المكرمة، ١٤١١هـ.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ،تح.د. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- **تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح**، اللّبلي، تح.د.عبد الملك بن عيضة الثبيتي، القاهرة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، لابن فرحون، إبراهيم بن علي، ت٧٩٩هـ، تح. محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، ١٩٧٢م.
- رحلة العبدري **(الرحلة المغربية)** ، للعبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد، ت نحو٧٠٠هـ، تح. محمد الفاسي، الرباط، ١٩٦٨م.
- **عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية**، للغُبريني، أبي العباس أحمد بن أحمد (ت٧٠٤هـ)، تح. رابح بونار، الجزائر.
- **فهرست اللبلي**، لأحمد بن يوسف اللّبليّ، تح. ياسين يوسف عايش ، وعواد عبد ربه ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- **لباب تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح**. لأحمد بن يوسف اللّبلي، مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط ، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، رقمها ٢٩٢٣.
- **ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**، لابن رُشيد الفهري السبتي، أبي عبد الله محمد بن عمر، ت٧٢١هـ، تح.د. محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر،١٤٠٢هـ.
- **الوافي بالوفيات**(ج٨)، للصّفدي، خليل بن أيبك ت٧٦٤هـ، تح. محمد يوسف نجم ، بيروت، ١٣٨٩هـ.



'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre
for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 10 : No. 40 - Shawaal 1423 A.H. - January (Kanoon Al Thani) 2003

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs	75 Dh.s

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان. ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع. وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتاب مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 10 : No. 40 - Shawaal 1423 A.H. - January (Kanoon Al Thani) 2003



مخطوط حصن الإسلام: لغياث الدين البغدادي (١٠٧٩ هـ) تاريخ نسخه (١٠٩٠ هـ)

Manuscript: Hesnul-islam - Giath Al-Dein Al-Bagdadi 1079 H - Written in 1090 H

Published by:
The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage